Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina

Direzione: G. Cortassa, M. Gallina, E. V. Maltese

Redazione: A. M. Taragna, con G. Cortassa, F. Farello, M. Gallina, W. Haberstumpf, E. V. Maltese, B. Sancin

Università degli studi di Torino
Dip.to di Filologia, linguistica e tradizione classica – Dip.to di Storia
via s. Ottavio, 20 – 10124 Torino
tel. +39 011 6703615 fax +39 011 6703631
e-mail: enrico.maltese@unito.it maltese@savonaonline.it

Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

5 (2005)

Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2005
Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
15100 Alessandria, via Rattazzi 47
tel. +39 0131 252349 fax +39 0131 257567
e-mail: edizionidellorso@libero.it
http: //www.ediorso.it

Redazione informatica: Margherita I. Grasso

Stampata da Copy Card Center s.r.l. San Donato Milanese (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso
È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISSN 1593-456X

In copertina: amanti in un giardino (Digenis Akritas e l'amazzone Maximò?). Piatto di ceramica, XII-XIII secolo. Corinto, Museo Archeologico.

Miscellanea epigrafica I.
Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi

1. Ancora sull'epigrafe di Ormisda (*IChMac* 89)

Il testo della celebre epigrafe di Ormisda, incisa su una torre del lato E delle mura di Tessalonica e destinata a magnificare il completamento delle fortificazioni (*IG* X 2, 1, 43 = *SEG* XXVII 306 = *IChMac* 89 Feissel),[1] è stato a lungo incerto per quel che riguardava il secondo verso superstite: la torre era stata in parte distrutta e con essa l'epigrafe fin sopra la seconda linea. Anche Feissel si basava su una collazione delle trascrizioni di Chatzi Ioannou, Tafrali, Struck, Spieser:[2]

[–]
τείχεσιν ἀρρήκτοις Ὁρμίσδας ἐξετέλεσσε
τήνδε πόλ[ι]ν [- - -]ETI [-]CE[- -]NKAOΛP[

È stato grazie ai restauri del 1981-1982 che il secondo verso ha acquisito completezza:[3]

[1] Il testo è disposto su un'unica linea di 9 m di lunghezza, all'interno di una cornice di mattoni (J.-M. Spieser, *Inventaire en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. I. Les inscriptions de Thessalonique*, «Travaux et Mémoires» 5, 1973, pp. 151-152 n. 3). Per la bibliografia vd. D. Feissel, J. M. Spieser, *Inventaire en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. II. Les inscriptions de Thessalonique. Supplément*, «Travaux et Mémoires» 7, 1979, pp. 303-348: 333-334; D. Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du III^e^ au VI^e^ siècle*, Athènes 1989, p. 89, e adesso G. Fiaccadori, *Πρόσοψις, non πρόοψις. Efeso, Gerusalemme, Aquileia (nota a IEPH 495, 1 S.)*, «La Parola del Passato» 58, 2003, pp. 183-249: 196-197 e 243, alle cui pagine si rimanda per ulteriori indicazioni.

[2] Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine*, cit., p. 90.

[3] Vd. A. Koúdouras, Τρεῖς ἐπιγραφὲς ἀπὸ τὰ τείχη τῆς Θεσσαλονίκης, in Τρίτο Συμπόσιο Βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης, Ἀθήνα 1983, pp. 39-40; Th. Papazotos, Τὰ τείχη, in Η Θεσσαλονίκη και τα μνημεία της, Θεσσαλονίκη 1985, pp. 25-33; D. Feissel, *Bulletin épigraphique*, «Revue des Études Grecques» 100, 1987, p. 360 e 440; Gh. M. Velenis, Τα τείχη της Θεσσαλονίκης απο τον Κάσσανδρο ως τον Ηράκλειο, Θεσσαλονίκη 1998, p. 142; E. Kourkoutidou Nikolaidou, A. Tourta, *Wandering in Byzantine Thessaloniki*, Athens 1997, p. 20; Fiaccadori, *Πρόσοψις, non πρόοψις*, cit., p. 196.

ΜΕΓΑΛΗΝΧΕΙΙΑΣΕΧ[-]ΝΚΑΘΑΡΑ

confortando quanto osservato da Feissel, sulla possibilità che l'ultimo termine fosse un aggettivo o l'avverbio καθαρῶς.[4] È venuto dunque a ricostituirsi un elegante distico:[5]

τείχεσιν ἀρρήκτοις Ὁρμίσδας ἐξετέλεσσε
τήνδε πόλιν μεγάλην χεῖρας ἔχ(ω)ν καθαρά(ς)

Per quel che riguarda la difficile questione dell'identità di Ormisda ha avuto un certo successo la recente ipotesi di Koúdouras,[6] secondo cui l'espressione χεῖρας ἔχ(ω)ν καθαρά(ς) si riferirebbe al massacro punitivo degli abitanti di Tessalonica del 390 e dunque (Torp) Ormisda sarebbe da identificare col generale,[7] che in questa epigrafe si dichiarerebbe estraneo ai fatti.[8] L'episodio del massacro di Tessalonica ebbe grande eco, anche per l'atto pubblico di riparazione che Ambrogio impose a Teodosio I,[9] ma certo appare difficile che in un'epigrafe un generale abbia pubblicamente preso le distanze da un'azione imperiale.[10] È assai più probabile che si

[4] «Hommage fréquent à l'intégrité financière des administrateurs» (Feissel, *Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine*, cit., p. 90).

[5] La prima riga era stata stampata per diverso tempo come prosa, nonostante la sua natura esametrica fosse già stata segnalata da Tafrali (1913) e poi da H. Hunger, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 23, 1974, pp. 315-317. Ma la cosa non è ancora recepita, ad es., nella guida di Kourkoutidou Nikolaidou, Tourta, *Wandering*, cit.

[6] Vd. Koúdouras, Τρεῖς ἐπιγραφές, cit.; Papazotos, Τὰ τείχη, cit.; Kourkoutidou Nikolaidou, Tourta, *Wandering*, cit.

[7] Menzionato da Ammian. XXVI 8, 12, Zos. IV 8, 1 e 30, 5 ed Eunap. fr. 34, 8 B. (vd. *PLRE*, I, *s.v. Hormisdas 3*); si veda però Fiaccadori, *Πρόσοψις, non πρόοψις*, cit., pp. 196-197.

[8] Cfr. H. Torp, *Thessalonique paléochrétienne. Une esquisse*, in L. Rydén, J. O. Rosenqvist (edd.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, Stockholm 1993, pp. 113-132: 116-118.

[9] Vd. Sozom. *Hist. eccl.* VII 25, 3, e P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, tr. it. Roma-Bari 1995, pp. 159-161.

[10] Alle parole di D. Feissel, *Bulletin épigraphique*, «Revue des Études Grecques» 107, 1994, pp. 611-612: «Il n'y a pas … lieu de voir dans la formule χεῖρας ἔχων καθαράς une "auto-disculpation d'Hormisdas du carnage commis sur l'hippodrome en 390", ce qui conduit T. à dater l'inscription après 390, et à supposer qu'Hormisdas exerçait alors des fonctions militaires en Illyricum. En réalité, le thème des "mains propres", lieu commun d'ordinaire appliqué à des fonctionnaires civils […], n'implique rien d'autre que la probité dans la gestion financière», si aggiungano le opportune considerazioni di Fiaccadori, *Πρόσοψις, non πρόοψις*, cit.,

debba pensare per la costruzione delle «mura infrangibili» alla metà del V sec., come dimostrato su indizi archeologici da Spieser:[11] una datazione ribadita da Vickers, Croke, Feissel, per cui Ormisda sarebbe dunque il prefetto del pretorio d'Oriente del 448-450 (*CJ* VI 52, 1).[12] Recentemente Fiaccadori è tornato sulla questione, mostrando anch'egli di preferire l'Ormisda *PPO* e argomentando persuasivamente per una contemporaneità cronologica dei lavori alle mura e dei mosaici della Rotonda.[13]

A complemento di queste osservazioni credo non disutile aggiungere qualche considerazione dal punto di vista letterario, invero piuttosto negletto. Il distico, di buona fattura, mostra chiaramente di risentire dello "stile moderno" già all'epoca consolidato.[14] Un tratto particolarmente evidente è la presenza dell'esametro di quattro parole ortotoniche, maestoso come l'opera che doveva esaltare; un parallelo significativo si può indicare nell'*incipit* della magniloquente celebrazione della Χαλκή di Anastasio in *AP* IX 656, 1 οἶκος Ἀναστασίοιο τυραννοφόνου βασιλῆος;[15] e questo tipo di esametro presentano altri carmi epigrafici[16] dedi-

p. 197: «sarebbe davvero inconsulto che, in una classica "scrittura esposta", un alto ufficiale biasimasse di fatto l'imperatore dissociandosi pubblicamente dal suo operato».

[11] Cfr. Spieser, *Inventaire. I*, cit., pp. 145-146; M. Vickers, *Further Observations on the Chronology of the Walls of Thessaloniki*, «Makedonika» 12, 1972, pp. 228-233; *The Late Roman Walls of Thessalonica*, «Roman Frontier Studies» 1974, pp. 249-255; B. Croke, *Hormisdas and the Late Roman Walls of Thessalonika*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 19, 1978, pp. 251-258; J. M. Spieser, *Thessalonique et ses monuments du IV^e^ au VI^e^ siècle. Contribution à l'étude d'une ville paléochrétienne*, Paris 1984, pp. 66 n. 244; Gh. Gounaris, *The Walls of Thessaloniki*, Thessaloniki 1982, pp. 12 sgg.

[12] *PLRE s.v.*; Croke, *Hormisdas*, cit.; vd. inoltre D. Feissel, *Bulletin épigraphique*, «Revue des Études Grecques» 107, 1994, pp. 611-612.

[13] Fiaccadori, Πρόσοψις, *non* πρόοψις, cit., p. 197.

[14] Per la definizione di "stile moderno" della poesia greca tardoantica (vale a dire lo stile di Nonno e dei nonniani) vd. G. Agosti, F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in M. Fantuzzi, R. Pretagostini (edd.), *Struttura e storia dell'esametro greco*, I, Roma 1995, pp. 289-434, con bibliografia. Naturalmente non rientra nelle caratteristiche "moderne" la clausola proparossitona del v. 1.

[15] Per un commento all'intero epigramma vd. F. Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000, pp. 30-36 (che con cautela riprende l'ipotesi di Jacobs di un'attribuzione a Cristodoro, e interpreta – in modo assai suggestivo – il primo verso in riferimento alla sconfitta dell'usurpatore Vitaliano nel 515).

[16] Ricordo alcuni esempi significativi: un regesto più completo si troverà nel lavoro citato alla n. 19.

cati a costruzioni, come *IGLSyr* XIII 9119 = *SGO* 22/42/05, 3 e 5 (Bostra, V sec.),[17] *SEG* XXXVII 1537 = *SGO* 22/35/02, 8 e 12 (Kanatha, Arabia, ca. 400),[18] e già il tetrastico per la cattedrale di Antiochia (su questo testo vd. *infra*, § 7) 111 Preger = *IGLSyr* 832 = *SGO* 20/03/03, 2 οὐρανίαις ἀψῖσι πανείκελα παμφανόωντα e 3 Κωνσταντείου ἄνακτος ὑποδρήσσοντος ἐφετμαῖς, nonché *AP* I 10 (gli esametri per la chiesa di S. Polieucto). Godendo di un apprezzamento crescente, l'esametro tetracolo ebbe una esponenziale diffusione nel V e VI secolo, in particolare nello stile di Nonno e dei nonniani,[19] caratterizzandosi proprio come una delle peculiarità più evidenti della maniera moderna. Se proprio in virtù di tale diffusione le opinioni sulla sua effettiva incidenza espressiva sono discordi,[20] è innegabile che l'autore del nostro distico mostri di usarlo consapevolmente, proprio per il suo effetto espressivo (come è del resto lecito attendersi da una scrittura esposta).[21] Ormisda non poteva magnificare in modo più solenne la propria opera, con un verso di quattro

[17] 3 [Ἀντίπατ]ρος κλυτόμητις ἀεθλοφόρους μετ᾽ ἀγῶνας (tetracolo con parola metrica) e 5 Μαρίαν πολύϋμνον ἀκήρατον ἀγλαόδωρον.

[18] 8 ἐκταδὸν ἀργεννῆσι φα(ε)ινόμενος πλακέεσσι, 12 πύργους ἀστερόεντας ἐδείματο καλλιθεμείθλους. Ma questa piccola ἔκφρασις di 16 versi presenta più di un motivo di interesse. Mi riprometto di tornarvi in altra sede.

[19] Su ciò rimando a un mio contributo *Sugli esametri tetracoli. Tendenze stilistiche e sclerotizzazione dell'esametro tardoantico*, in A. Lukinovich, M. Steinrück (edd.), *Le colon entre prose et poésie. Actes du Colloque Damon*, Bern 2005, in corso di stampa.

[20] Ad es. tale frequenza in Claudiano (un tratto che rivela la sua formazione greca egiziana) e in Nonno è giudicata in modo opposto da C. Gruzelier (ed.), Claudian, *De raptu Proserpinae*, Oxford 1993, p. XXVIII, e da M. Dewar (ed.), Claudian, *Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti*, Oxford 1996, p. 178, con il quale personalmente concordo (vd. ad es. Agosti *ad* Nonn. *Par. Jo.* V 21, pp. 332-333, nonché Vian *ad* Nonn. *Dion.* XLVIII, pp. 215-216). Sui precedenti nel "manierismo" ellenistico vd. E. Magnelli, *Studi su Euforione*, Roma 2002, pp. 85-87.

[21] Tale impiego si riscontra anche nel già ricordato *AP* I 10, unione di due carmi diversi (vd. Agosti, Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro*, cit., p. 376) ma che comunque presenta su 76 vv. ben 9 tetracoli grammaticali e altrettanti tetracoli con una parola metrica (18, per una *ratio* di 1 : 4, 23, 6%). Su questo carme si vedano i recenti contributi di C. L. Connor, *The Epigram in the Church of Hagios Polyeuktos in Constantinople and its Byzantine Response*, «Byzantion» 69, 1999, pp. 479-508, e di A. M. V. Pizzone, *Da Melitene a Costantinopoli: S. Polieucto nella politica dinastica di Giuliana Anicia. Alcune osservazioni in margine ad A.P. I 10*, «Maia» 55, 2003, pp. 107-132; Ma.Whitby, *The Vocabulary of Praise in Verse Celebration of 6th-Century Building Achievements: AP 2.398-406, AP 9.656, AP 1.10 and Paul the Silentiary's Description of St Sophia*, in D. Accorinti, P. Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à F. Vian*, Alessandria 2003, pp. 593-606.

parole che continua in forte *enjambement* con l'emistichio successivo:[22] le prime tre parole sono inoltre di tre sillabe ciascuna, e l'effetto di pesantezza dei due spondei consecutivi è mitigato dal fatto che essi sono separati dalla cesura maschile (com'è ad es. la norma in Nonno).

A ciò si aggiunga che per l'espressione ἐξετέλεσσε / τήνδε πόλιν μεγάλην i migliori paralleli si trovano in epigrafi contemporanee o più tarde, come *APl* 43 = *SGO* 24/14 (Smirne, poco dopo il 551 d.C.) Δαμοχάρι, κλυτόμητι δικασπόλε, σοὶ τόδε κῦδος, / ὅττι με[23] τὴν Σμύρνην μετὰ λοίγια πήματα σεισμοῦ / ἐσσυμένως ποτέων αὖθις *πόλιν ἐξετέλεσσας*[24] (per l'impiego di ἄρρηκτος si può confrontare, *e. g.*, *AP* I 10, 56 κίονες *ἀρρήκτοις ἐπὶ κίοσιν* ἑστηῶτες), altro tetracolo, stavolta con parola metrica), nonché *SEG* XVII 598 = *SGO* 18/12/07 (Attalia, Panfilia, III) *ἀψίδας ἀρρήκτους* στῆσας, καθαρώτατε Ῥοῦφε, / καὶ πάντα τελέσης αὐξόμενος προκοπαῖς, e l'epigramma di Adana (Cilicia, ca. 384 d.C.) in onore di Aussenzio, costruttore di un ponte, *SGO* 19/14/01 ὄντως σῆς ἀρετῆς, Αὐξέντιε, καὶ τόδε θαῦμα / δείμασθαι ποταμοῦ χειμερίοισι δρόμοις / *ἄρρηκτον κρηπῖδα* σιδηροδέτοισι θεμείλοις / ὧν ὕπερ εὐρείην ἐξετάνυσσας ὁδόν, / ἣν πολλοὶ καὶ πρόσθεν ἀπειρείησι νόοιο κτλ.[25]

Il secondo emistichio del pentametro, come aveva già ben visto Feissel, esprime uno degli elementi topici dell'elogio del governatore: un parallelo assai vicino si trova ancora una volta in un testo difficile da datare con esattezza, *AP* VII 672 (Corinto, VI?)[26] χθὼν μὲν ἔχει δέμας ἐσθλόν, ἔχει κλυτὸν οὐρανὸς ἦτορ / Ἀνδρέω, ὃς Δαναοῖσι καὶ Ἰλλυριοῖσι δικάσσας / οὐχ ὁσίων κτεάνων *καθαρὰς* ἐφυλάξατο *χεῖρας*; nel già ricordato epigramma per Rufo, il *laudandus* è definito καθαρώτατος, probabilmente per la sua equa azione di governo.

Due le conclusioni che si possono trarre da queste brevi annotazioni: la

[22] Sul rapporto fra tetracolo e *enjambement* vd. S. E. Bassett, *Versus tetracolos*, «Classical Philology» 14, 1919, pp. 216-233.

[23] Invece del tràdito γε, secondo la lettura permessa da un nuovo ritrovamento archeologico: vd. Merkelbach, Stauber *ad loc.*

[24] Segnalato anche da L. Robert, *Hellenica IV*, Paris 1948, p. 63, e da Feissel, Spieser, *Inventaire. II. Supplement*, cit., pp. 333-334.

[25] Vd. H. Grégoire, *Inscriptions historiques byzantines*, «Byzantion» 4, 1927-1928, pp. 437-483: 465-468; Robert, *Hellenica IV*, cit., p. 74; Fiaccadori, *Πρόσοψις, non πρόοψις*, cit., p. 197. Sul primo verso di quest'ultimo epigramma vd. ora E. Magnelli, *Memoria letteraria in carmi epigrafici greci del Vicino Oriente*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 147, 2004, pp. 51-55: 52 n. 8.

[26] Cfr. *PLRE*, II, *s.v. Andreas 8*: questo Andrea era *PPO Illyrici*, secondo l'epigramma. Forse è lo stesso personaggio elogiato in *AP* VII 673 e fratello di Demostene *PPO* nel 521 e 529, nonché di Asclepio vescovo di Edessa nel 522-525.

prima è che l'epigrafe di Ormisda si deve a un poeta di una certa maestria, capace di una notevole concentrazione di concetti e di *topoi*, e il distico ricostruito deve essere tenuto in considerazione anche sul piano letterario; l'altra, più incerta ma non secondaria, riguarda il fatto che tali caratteristiche portano a preferire la datazione più bassa, attorno alla metà del V secolo, e dunque l'identificazione del personaggio celebrato con l'Ormisda *PPO*.

2. "Nuovo Fetonte Eliconio": *SGO* 21/07/02

1 Θειοδότου πάϊς εἰμὶ Γεώργιος· ἀλλά με Μοῖρα
2 ἔσβεσεν ἐν νεότητι, γόον δ᾽ ἀπέλειπα τοκῆϊ
3 καὶ θείῳ μεθέπειτα, ὅς μ᾽ ἔτρεφεν ἐσθλὰ διδάξας.
ἄλλως
4 τὸν γλυκερὸν χαρίεντα Γεώργιον ἠΰτε λύχνον
5 ἔσβεσε Μοῖρ᾽ ὀλοὴ πινυτὸν παΐν, ἄγχι δὲ πάμπου
6 κεῖται νέος Φαέθων Ἑλικώνιος· ὃς γενετῆρι
7 καὶ θείῳ μεθέπειτα γόον πολύδακρυν ἀφῆκεν.
ἰνδ(ικτιῶνος) ιβ΄ ἐτ(ῶν) ϖ̅η̅. † ὁ Χ(ριστὸ)ς ἀναπαύσῃ σε, ὀρφανέ μου.

Questo *Parallel-Gedicht* del VI sec. venne ritrovato nel 1905 a Berosaba (Bir es-Seba'), *Palaestina Tertia*, ed è stato più volte edito, sia pur senza commento, fino alla recente silloge di Merkelbach e Stauber.[27] Si tratta di due epigrammi di accettabile fattura (nonostante qualche *défaillance* prosodica), in cui il poeta ha ben assolto al compito di esprimere il dolore per la scomparsa prematura del giovane e colto Giorgio.

Naturalmente abbondano i sintagmi topici, per cui è sufficiente indicare qualche parallelo, senza pretesa di completezza: 2 ἐν νεότητι è formulare, sin da Antip. Sid. *AP* VII 164, 7 (= *HE* 308 GP) λέλοιπα γὰρ ἐν νεότητι (imitato in *MAMA* VII 201 = *SGO* 16/55/03, 11 [Philomelion, Frigia, età incerta] λέλοιπα γὰρ ἐν νεότητι), *GVI* 2027 = *IGUR* III 1303f, 11 (il monumento di Patrone, II d.C.) τἆλλα δὲ πάντα λέλοιπα καὶ ἐν νεότητι κατέκτην. Al v. 5 Μοῖρ᾽ ὀλοή è un omerismo (*Il.* XXI 83, XXII 5; *Od.* II 100, III 238, XIX 146, XXIV 29 e 135) riutilizzato *saepissime* in contesti funerari (ad es. *MAMA* IV 19, 2 = *SGO* 16/52/03 [Prymnessos, Frigià, età imperiale], anch'esso per una diciottenne); 7 γόον πολύδακρυν è sintagma omerico (*Od.* XIX 213 = 251 = XXI 57

[27] A. Jaussen, *Notes épigraphiques*, «Revue Biblique» 14, 1905, pp. 249-250; A. Alt, *Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der 'Araba*, Berlin-Leipzig 1921, pp. 23-24; *GVI* 2000, p. 633; *SGO* 21/07/02, p. 325.

πολυδακρύτοιο γόοιο) ed eschileo (*Ch.* 449 χέουσα πολύδακρυν γόον),[28] riutilizzato in un giro sintattico che ricorda ad es. *MAMA* VII 560, 3-4 = *SGO* 14/02/04 (Gdanmana, Licaonia, IV?) τοκεῦσιν / λῖπε γόον πολύδακρυν), ma con una *variatio* di sapore tragico, cfr. Eur. *El.* 59 γόους τ᾽ ἀφίημ᾽ αἰθέρ᾽ ἐς μέγαν πατρί, *Suppl.* 839 γοόυς ἀφήσω.[29]

Ha creato qualche difficoltà l'interpretazione di νέος Φαέθων Ἑλικώνιος, dato che «eine Beziehung des Phaeton zum Helikon scheint sonst nirgends belegt».[30] L'imbarazzo è condivisibile, ma si tratta non di rintracciare una connessione fra Fetonte e l'Elicona, quanto di individuare nella denominazione un tratto del linguaggio tipico dell'epoca. Il paragone fra un personaggio che si vuol elogiare e Fetonte si trova più volte nella poesia encomiastica contemporanea, come mostra il largo impiego che ne fa Dioscoro di Afrodito: *Carm.* 9, 3 Fournet (al cancelliere Paolo, ca. 551) ἀτρεκέως Φαέθοντο[ς ἀπ]αστράπτει σέο μορφή, 11, 37 (al duca Giovanni, 568) Αἰγύπτου *Φαέθων νέος* ἄ̣[ν]θ̣[ο]ρες ἐν χθονὶ [ἄ]λλῃ, 15, 1 (al conte Doroteo, 567 o 568-573) ἄρτι *νέος Φαέθων* ἐξάνθορες ἄμμιν ἀρῆξαι, 35, 3 (epitalamio, 566-567) ἀτρεκέως Φαέθοντος ἐράσσατο.[31] Si tratta di un linguaggio di etichetta, sfruttato anche da Giovanni di Gaza nell'epitalamio per Anatolio (*Anacreont.* 3 Ciccolella) 5-6 νέαν Κυθήρην / *Φαέθων νέος* κομίζει, 25-26 *Φαέθων φάος* λοχεύων / νεαρὸν σέλας κομίζοι; e dall'autore (uno dei poeti che si celano dietro l'etichetta di "Giorgio grammatico") del carme per i *Brumalia* dedicato a Colluto, *Anacreont.* 9, 35 Ciccolella φαέθοντι φῶς κομίζων e 55-58 Φαέθων ὁδοὺς σελήνης / ποθέει τὰ νῦν ὁδεύειν / φαέθοντα γὰρ δοκεύει / σε τὸν ἐν λόγοις φανέντα.[32] Naturalmente in questi passi non è questione del figlio del Sole, bensì si tratta di un'antonomasia, comune nella poesia tardoantica, per cui Fetonte = Sole *tout court*.[33] Invece nel nostro epigramma non si può escludere una voluta ambiguità: l'epiteto Φαέθων può essere letto come nome

[28] Vd. il comm. di Garvie *ad loc.* (p. 166); per l'uso nell'epica tarda dell'agg. vd. Livrea a Coll. 327 (p. 220). In *SGO* 22/45/01 (Dorf Kerak, Hauran, 497-498) il defunto è definito al v. 2 πολυδάκρυτος ἄρ‹α› πᾶσιν ὁ ἥρως.

[29] Senso opposto in *Or.* 1022 ἀφεῖσα τοὺς γυναικείους γόους.

[30] Così Merkelbach, Stauber *ad loc.*, p. 325.

[31] Cfr. anche *Carm.* 4, 23 (a Romano, ca. 551) πανομοίιον Ἠελίωνι. Si veda l'eccellente comm. *ad loc.* di J.-L. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle: La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, I-II, Le Caire 1999, p. 508, dove sono anche indicati passi anacreontici qui citati subito dopo.

[32] Passi giocati sull'omofonia fra il nome di Fetonte-Sole, cui il *laudandus* è paragonato per il fulgido splendore della sua eloquenza, e l'aggettivo φαέθων, «splendente»: vd. F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini*, Alessandria 2000, p. 259.

[33] Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle*, cit., p. 508: «Phaéthon n'est pas

proprio e far pensare al triste destino e alla morte prematura del figlio del Sole. Per ammettere tale possibilità occorre comunque supporre una lettura "decontestualizzata" della figura di Fetonte, colta solo nel suo aspetto di *mors immatura*.[34] Se ciò fosse vero, nel secondo epigramma la precisazione delle lacrime di padre e zio potrebbe forse essere letta come una implicita comparazione fra i parenti e le Eliadi, il cui γόος è più volte ricordato nella tradizione letteraria (ad es. A. R. IV 605).[35]

D'altro canto, l'impiego dell'aggettivo «Eliconio» da parte dell'autore dell'epigramma di Berosaba non denota una curiosità erudita, ma più semplicemente una manierata movenza per indicare la dottrina posseduta dal giovane Giorgio, come si conviene a un μουσικὸς νέος: Eliconio è da intendersi cioè «colto», secondo una metonimia assai diffusa all'epoca,[36] come mostrano *e. g.* ancora l'anacreontea di "Giorgio" 9, 4-8 Ciccolella (in cui Apollo sceglie come nuovo Elicona l'ambiente culturale di Gaza),[37] oppure il primo dei due epitafi che Cristodoro di Copto compose per commemorare Giovanni di Epidamno, prefetto dell'Illiria: *AP* VII 697 οὗτος Ἰωάννην κρύπτει τάφος, ὅς ῥ' Ἐπιδάμνου / ἄστρον ἔην, ἣν πρὶν παῖδες ἀριπρεπέες / ἔκτισαν Ἡρακλῆος· ὅθεν καὶ μέρμερος ἵρως / αἰεὶ τῶν ἀδίκων σκληρὸν ἔκοπτε μένος. / εἶχε δ' ἀπ' εὐσεβέων προγόνων ἐρικυδέα πάτρην / Λυχνιδόν, ἣν Φοῖνιξ Κάδμος ἔδειμε πόλιν· / ἔνθεν *λύχνος ἔην Ἑλικώνιος*, οὕνεκα Κάδμος / στοιχείων Δαναοῖς πρῶτος ἔδειξε τύπον. / εἰς ὑπάτους δ' ἀνέλαμψε καὶ Ἰλλυριοῖσι δικάζων / Μούσας καὶ καθαρὴν ἐστεφάνωσε Δίκην.[38] Cristodoro, profit-

le fils indiscipliné du soleil aux débordements duquel Zeus dut mettre fin, mais une figure entièrement positive, un simple équivalent d'Hélios».

[34] Escludendo dunque la lettura etica, che è invece prevalente, vd. Simon a Nonn. *Dion.* 38 (pp. 40-44) e G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Canti 25-39*, Milano 2004, pp. 758-765.

[35] Analogamente le Eliadi ricorrono come figura simbolica del dolore presso il retore Teodoro Irtaceno, che si è ispirato a Nonno per alcune sue orazioni funebri secondo D. Hernández de la Fuente, *Nonnus and Theodore Hyrtakenos*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 43, 2002/3, pp. 397-407 (ma vd. F. Gonnelli, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache II. Canti 13-24*, Milano 2003, p. 21 n. 29).

[36] Cfr. già prima Socr. *AP* XIV 1, 1 Ὄλβιε Πυθαγόρη, Μουσέων Ἑλικώνιον ἔρνος.

[37] Stessa immagine in Jo. Gaz. *Anacreont.* 1, 11 Ciccolella; Proc. Gaz. *Epist.* 57 Garzya-Loenertz.

[38] Per un commento a questo epigramma vd. Robert, *Hellenica IV*, cit., p. 93, e Tissoni, *Cristodoro*, cit., pp. 24-27. Più contestuale invece l'immagine di cigno Eliconio assegnata a Pindaro sempre da Christ. *AP* II 382-385 Θήβης δ' ὠγυγίης Ἑλικώνιος ἵστατο κύκνος, / Πίνδαρος ἱμερόφωνος, ὃν ἀργυρότοξος Ἀπόλλων / ἔτρεφε Βοιωτοῖο παρὰ σκοπιὴν Ἑλικῶνος / καὶ μέλος ἁρμονίης ἐδιδάξατο.

tando del fatto che Giovanni era nato a Licnido (e mettendo a frutto una leggenda sulla fondazione della cittadina da parte di Cadmo), elogia il prefetto attraverso la città, dicendo che essa era «lucerna Eliconia», cioè luce della poesia. Questo carme di Cristodoro è probabilmente da attribuire al secondo decennio del VI sec.: l'autore del nostro epigramma lo conosceva e se ne è in qualche modo ispirato per l'immagine della lucerna e per l'uso dell'agg. «Eliconio»? Non si può escludere, anche se l'immagine adoperata nel nostro epigramma è diversa (una lucerna che si spegne) ed ha in ambito funerario una lunga storia, che inizia almeno da Leon. *AP* VII 295-7-8 = *HE* 2080-81 GP ἀλλ᾽ ἔθαν᾽ ἐν καλύβῃ σχοινίτιδι, λύχνος ὁποῖα, / τῷ μακρῷ σβεσθεὶς ἐν χρόνῳ αὐτόματος, come mi ricorda Enrico Magnelli, per continuare fino ad Areta *AP* XV 32, 1-2 εἰ καί μοι λύχνον αἰῶνος ταχὺς ἔσβεσεν οἶτος / λαμπάδος ἡμετέρης φέγγος ἀμερσάμενος.[39] Del resto il paragone di una persona con una lucerna risulta amato nella letteratura bizantina, anche in virtù di passi scritturistici (Jo. 5, 35; *2Petr.* 1, 19-21) e dell'esegesi su Giovanni il Battista come "lucerna":[40] si veda ad es. Theodor. *Hist. Rel.* 26, 13, dove S. Simeone viene paragonato ad una lucerna che manda i raggi come il sole (ὥσπερ γὰρ ἐπί τινος λυχνίας τεθεὶς ὁ φανότατος οὗτος λύχνος ἡλίου δίκην πάντοσε τὰς ἀκτῖνας ἐξέπεμψε; in Nic. Call. *Carm.* XVII 12-13 Romano sono i monaci ad essere la lampada della salvezza (λαμπὰς γὰρ ἡμῖν φῶς βρύουσα καὶ χάριν / σεμνοὶ μοναστὰι καὶ μονὴ σεβάσμια).

3. Il pio Alfio: *SGO* 22/71/02

Stephen V. Tracy[41] ha recentemente pubblicato un epigramma del IV o V sec. da Petra, contenente l'epitafio del pio Alfio; a Kent J. Rigsby[42] si devono alcune precisazioni che hanno migliorato la comprensione del testo, in particolare al v. 2, dove lo studioso ha riconosciuto la presenza del

[39] Su cui vd. F. Tissoni, *Gli epigrammi di Areta*, «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 281-306: 287-288.

[40] Tale tradizione è indicata nel mio comm. a Nonn. *Par. Jo.* V 136-137 (pp. 503-504). Le descrizioni di lampade sono amate dai poeti cristiani tardoantichi, come ben si è accorto M. Roberts, *The Jeweled Style*, Ithaca 1989, p. 134 e n. 26 (qualche complemento ho addotto in *L'alba notturna (ἔννυχος ἠώς)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 121, 1998, pp. 53-58).

[41] *Two Inscriptions from Petra*, «The Annual of the Department of Antiquities of Jordan» 43, 1999, pp. 305-309: 307-308.

[42] *Textual Notes on Epitaphs*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 133, 2000, pp. 113-116: 115-116.

nesso ὅπῃ θέμις (laddove ὅπῃ θ᾽ ἐμεῖς l'*ed. pr.*), correzione proposta indipendentemente anche da Denis Feissel:[43]

> ᾽Αλφίοιο τὸ σῆμα ὃν εἵνεκεν εὐσεβιάων
> πέμψε Θεὸς μετὰ πότμον ὅπῃ θέμεις εὐσεβέες υἱοί
>
> 2 θ᾽ ἐμεῖς εὐσεβέες· ed. pr. θέμεις, εὐσεβέες Rigsby : θέμεις· εὐσεβέες Merkelbach, Stauber : θέμεις εὐσεβέεσ[σ]ι Feissel

Mentre l'editore principe metteva dubitosamente un punto in alto dopo εὐσεβέες, Rigsby preferisce interpungere dopo θέμις e tradurre «His pious sons (set up) the tomb of Alpheios, whom for his acts of piety God upon his death sent to where it is right». Feissel, che propone il dativo εὐσεβέεσ[σ]ι, intende invece «là où ont le droit (d'aller) ceux qui sont pieux».

I due versi sono metricamente corretti se si eccettua il fatto che il secondo ha una sillaba in più, qualora si consideri υἱοί come parte dell'epigramma, oppure in meno, se si considera υἱοί come la "firma" dei dedicatari. Nel secondo caso si sarebbe dunque invitati a tradurre: «Dio lo inviò dopo la morte dove è giusto che i pii (risiedano)». Con la seconda interpretazione si avrebbe un (facile) gioco di parole simile a quello di *GVI* 764, 5-6 Peek (Notion, Ionia, I d.C.) εὐσεβίης δὲ / εἵνεκεν εὐσεβέων χῶρον ἔβη φθίμενος. Altrimenti occorrerebbe accettare un verso ipermetro.[44]

Al secondo verso dell'epigramma ricorre un'altra attestazione del nesso μετὰ πότμον, tipico della poesia tardoantica, e che va dunque aggiunta al *dossier* che si trova in Al. Cameron, «Athenaeum» 45, 1967, pp. 144-145; Id., *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973, p. 259; Agosti a Nonn. *Par. Jo.* V 79 (pp. 441-442).[45]

[43] D. Feissel, *Bulletin épigraphique*, «Revue des Études Grecques» 114, 2001, p. 589.

[44] Favorito, piuttosto che dalla pronuncia itacistica di υἱοί come unica sillaba, forse da un εὐσεβέ͞ες, oppure da εὐσεβε͞ῖς (Magnelli): ambedue i fenomeni hanno ampie attestazioni nelle "prosodie imperfette" tardoantiche (documentazione in Agosti, Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro*, cit., pp. 333-348 e 395-401). Anche con la correzione al dativo, «omicron et iota restent à expliquer» (Feissel, *Bulletin*, cit., p. 589).

[45] Aggiungere anche un epigramma da Gerasa, *SGO* 21/23/04, 5 (496 d.C.) (ψυχὴ) ἀγγελικῆς μετὰ πότμον ἀεὶ μετέχουσα χορείης, e *PHeid* inv. G 1271v, 43 (etopea in versi).

4. L'epigramma di Obodiano

A Bet Jibrin (Eleutheropolis), gli scavi del 1921-1924 hanno restituito un anfiteatro e una villa che presenta un ricco mosaico del IV sec. con le Stagioni: sopra è stato rinvenuto il pavimento musivo (3 m x 2,25 m) di una cappella, databile al VI sec. (grazie a una moneta giustinianea), ora conservato a Gerusalemme.[46] Tre esametri esaltano l'offerta del vescovo Obodiano, cui si dovrà anche ricondurre il programma iconografico del pavimento musivo,[47] con figure teriomorfe e un simbolismo ben noto: dal cantaro si diparte il tralcio della vite, con due cervi affrontati (che si abbeverano al fonte della vita, secondo la simbologia di *Ps.* 41, 2); sopra il cantaro si trova un rapace (al collo ha una *bulla*), alla cui destra sta un gallinaceo che Abel identificava con la pernice rossa; alla sua sinistra una quaglia; ancora sopra a destra un'anatra, e poi andando verso sinistra un fagiano e una gru. Più in alto si trova l'epigramma, inserito in uno spazio[48] fra due pavoni che reggono una ghirlanda (*SEG* VIII 243 = *SGO* 21/09/02):

> Χριστοῦ παμβασιλῆος ἐκοσμήσατο μέλαθρον,
> οὖδας, ὀδὸν ψηφῖσιν ἰδίων διὰ μαθητῶν
> τοῦδ᾽ ἱερεὺς ἀμύμων Ὀβοδιανὸς ἠπιόθυμος.
>
> 1 ἐκοσμήσατο scripsi: ἐκόσμησα τὸ edd.

L'epigramma è una mescolanza, peraltro non infrequente, di una certa padronanza nell'uso del lessico (vd. il sintagma Χριστοῦ παμβασιλῆος,[49] la risemantizzazione dell'epico ἀμύμων,[50] l'impiego del raro ἠπιόθυ-

[46] F. M. Abel, *Découvertes récentes à Beit-Djebrin*, «Revue Biblique» 33, 1924, pp. 583-604: 592-598. Cfr. M. Avi-Yonah, *Mosaic Pavements in Palestine*, «Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine» 2, 1932, pp. 136-181: 147-148.

[47] L'iconografia si ritrova, semplificata, nella tomba di Pietro l'ebreo sepolto, dopo la conversione, nella chiesa di Elia a Grado (V-VI sec.: L. Bertacchi in *Da Aquileia a Venezia*, Milano 1980, p. 280); essa è diffusa in Oriente: vd. J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient*, Paris 1995, pp. 118-119. Cfr. anche R. and A. Ovadiah, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Roma 1987 (*non vidi*).

[48] Di 0,73 m x 0,50 m.

[49] L'epiteto è molto usato nella poesia cristiana, vd. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle*, cit., pp. 493-494; De Stefani a Nonn. *Par. Jo.* I 85 (p. 164); Agosti a *Par. Jo.* V 162 (p. 528). Il sintagma Χριστὸς παμβασιλεύς appare anche in altri epigrammi della zona, come in quello musivo della "Chiesa della Vergine" a Madaba *SGO* 22/56/01, 2 Χριστὸν παμβασιλῆα. Cfr. anche l'iscrizione da Petra (447 d.C.), *SEG* XLIV 1377 n° 63, 3 Χριστῷ πανβασιλῆι.

[50] L'aggettivo, smaccatamente omerico, è perciò poco usato nell'epica postalessan-

μος),[51] nella costruzione del verso (l'*incipit* col solenne tetracolo) e di un dominio non sicuro della prosodia (allungamento di α ai vv. 1 e 2, del *dichronon* ι ai vv. 2 e 3).

Nelle edizioni il v. 1 è stampato nella forma Χριστοῦ παμβασιλῆος ἐκόσμησα τὸ μέλαθρον, dunque con μέλαθρον preceduto dall'articolo e con la prima persona: mi sembra meglio leggere ἐκοσμήσατο (la terza persona è assai più diffusa negli epigrammi che celebrano il donatore di un mosaico). Dal punto di vista lessicale val la pena di soffermarsi su ἠπιόθυμος: l'agg. appare solo in [Orph.] *H.* 59, 15 (le Moire),[52] in I. K. 31 (Klaudioupolis) 71, 18 = *SGO* 09/09/17 (II-III) Τερτύλλης ἔπος εἰμὶ θεούδεος ἠπιοθύμου, e in *APl* 65, 2 Θευδόσιε … ἠπιόθυμε *s.s.* (l'epigramma inscritto sul basamento della statua equestre di Teodosio, 393 d.C.). Quest'ultima ricorrenza potrebbe far pensare che il nostro versificatore abbia riutilizzato un termine diffuso (più di quanto oggi possiamo vedere) nel linguaggio panegirico ufficiale. Dato però che il termine è usato per definire la qualità che Obodiano si riconosce come vescovo, credo che si possa con una certa sicurezza indicarne la fonte: si tratta di un luogo, che doveva essere assai noto in ambito ecclesiastico, delle *Const. Apost.* II 57, 1, p. 311-312 Metzger, una delle liste di prerogative del vescovo presenti nell'opera:[53] σὺ δέ, ὁ ἐπίσκοπος, ἔσο ἅγιος, *ἄμωμος*, μὴ πλήκτης, μὴ ὀργίλος, μὴ ἀπηνής, ἀλλ᾽ οἰκοδόμος, ἐπιστροφεύς, διδακτικός, ἀνεξίκακος, *ἠπιόθυμος*, πρᾶος, μακρόθυμος, παραινετικός, παρακλητικός ὡς θεοῦ ἄνθρωπος [*1Tim* 6, 11]. Oltre a ἠπιόθυμος non

drina più avvertita (1x in A. R., 1 in [Opp.] *C.*, nessuna occorrenza in Nonn. *Dion.*, ma 1x in *Par. Jo.* VIII 92 φερέσβιος υἱὸς ἀμύμων, il Figlio). Per la *iunctura* cfr. Greg. Naz. *Carm.* II 2, 6, 101 ἀμύμονος ἀρχιερῆος.

[51] Si noti anche la collocazione incipitaria di οὖδας, che in poesia esametrica è assai rara (solo in Hes. *Th.* 741 e Dion. Per. 804).

[52] In sé la conoscenza degli *Inni orfici* da parte del poeta non sarebbe impossibile, visto anche che il *corpus* innico ha la sua origine alla fine dell'età tardoantica e quindi si potrebbe lecitamente ipotizzare un ritorno di interesse, e di diffusione, degli inni orfici, che potrebbero aver agito da "collettore di epiteti" (per un caso più probante, vista la vicinanza cronologica e geografica, cioè *SGO* 04/15/01, Lidia III sec., si veda Magnelli, *Memoria letteraria*, cit., p. 54; e si possono anche confrontare i vv. 5-7 dell'epitafio di Tertilla, citato qui sopra nel testo, con la loro serie di epiteti, fra cui ὀλβιοδῶτις, riferiti alla fanciulla in perfetto stile innico, come non aveva mancato di notare nell'*ed. pr.* W. Peek, *Grabepigramme aus Klaudiopolis*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 27, 1977, pp. 275-282).

[53] Vd. M. Metzger (ed.), *Les Constitutions Apostoliques*, II, Paris 1986, pp. 45-46. Il capitolo prosegue con la comparazione fra la Chiesa e una nave e con le indicazioni sull'orientamento e la costruzione degli edifici di culto, un passo assai conosciuto.

sfuggirà che nella lista è presente anche ἄμωμος,[54] di cui ἀμύμων è la "traduzione" in codice epico. Un altro luogo delle *Const. Apost.* consente, credo, di chiarire al v. 2 l'espressione ἰδίων διὰ μαθητῶν, che ha creato qualche perplessità ad Abel, il quale tuttavia intende rettamente «par mes propres disciples» (cioè i discepoli di Obodiano), piuttosto che «in onore dei discepoli» (*scil.* del Cristo, interpretazione che comporterebbe che la cappella fosse dedicata al Cristo e ai Discepoli): II 6, 5, p. 156 M. ὅτι ἀνεπίληπτος ἀδικίας [= ἀμύμων] ὢν ποιμὴν *τοὺς ἰδίους αὐτοῦ μαθητὰς* ἀναγκάσει καὶ διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτοῦ προτρέψασθαι τῶν ἰδίων αὐτοῦ ποιημάτων μιμητὰς ἀξίους γενηθῆναι, ὡς λέγει που καὶ ὁ προφήτης· "καὶ ἔσται καθὼς ὁ *ἱερεύς*, οὕτως καὶ ὁ λαός" [Os. 4, 9]. I μαθηταί dell'epigramma sono dunque la comunità dei fedeli, che ha operato secondo la strada di virtù indicatagli dal vescovo. Le *Constitutiones Apostolorum*, composte in Siria, probabilmente in Antiochia, verso il 380,[55] ebbero immediata e notevole diffusione: dato il loro valore normativo, non è sorprendente che un vescovo palestinese dell'età di Giustiniano abbia voluto ricordarle nella dedica di una sua opera alla comunità.[56]

Degna di nota è, infine, la *mise en page* del testo: i versi 1 e 3 sono spezzati alla cesura principale (B_2 e B_1 e il secondo emistichio è in *indentation* al verso seguente; la volontà di disporre in questo modo la presentazione grafica ha portato nel v. 2 a una spezzatura al quarto *longum* (C_1). La divisione dell'esametro secondo le cesure non è senza conseguenze per quanto sappiamo della percezione che delle pause del verso si aveva nel VI sec. Ci sono altri casi di *mise en page* degli esametri con spezzatura alla cesura principale,[57] che dimostrano che essa era ancora considerata come la pausa veramente caratterizzante, confermando l'analisi della prassi degli epici tardoantichi.[58]

[54] Il termine è presente anche altrove nelle *Const. Apost.*, ad es. II 3, 1 (il vescovo), II 20, 4 (la Chiesa) etc.

[55] Vd. *Les Constitutions Apostoliques*, I, par M. Metzger, Paris 1985, pp. 57-62.

[56] Alla luce di ciò si potrebbe anche ragionevolmente pensare che la paternità dei versi vada attribuita proprio al vescovo.

[57] All'argomento conto di dedicare un prossimo lavoro.

[58] G. Agosti, *Alcuni problemi relativi alla cesura principale nell'esametro greco tardoantico*, in F. Spaltenstein, O. Bianchi, M. Steinrück, A. Lukinovich (edd.), *Autour de la césure. Actes du Colloque Damon des 3 et 4 novembre 2000*, Bern 2003, pp. 61-80.

5. *IGLS* IV 1598 = *SGO* 20/05/05 Merkelbach, Stauber (546-547 d.C.)

> εἰρήνης δόμος εἰμὶ *βαθυκτεάνων* ναετήρων
> λαϊνέαισι πύλαισιν ἀπήμονα τέκνα φυλάσσων.

Si tratta di una iscrizione della cittadina di I'gāz (Siria, a NE di Apamea), edita da Kaibel (*Ep. Gr.* 1069, da cui *APApp* III 297 Cougny), poi da Prentice[59] e da Jalabert-Mouterde,[60] e infine recentemente studiata da D. Feissel,[61] che ha mostrato come probabilmente vada messa in rapporto con altre due epigrafi metriche, che si riferiscono alla stessa casa e alla stessa famiglia. L'epigrafe ha una struttura composita: dopo una serie di estratti dai *Salmi* si trovano questi due esametri di impeccabile fattura, che colpiscono soprattutto per la presenza del raro βαθυκτέανος, riferito agli abitanti del δόμος. Il termine infatti, dopo un'apparizione in un'elegia del III sec. a.C. dedicata a una guerra contro i Galati, *SH* 958, 13 Μήδοισι βαθυκτεάνοισιν,[62] si trova solo altre due volte nella poesia tarda: in Nonn. *Dion.* XII 126 βαθυκτεάνῳ δὲ ῥεέθρῳ, come attributo dell'aurifero Pattolo,[63] e nello gnomico Paul. Sil. *AP* X 74, 1 = 36 Viansino μήτε βαθυκτεάνοιο τύχης κουφίζεο ῥοίζῳ, che dipende da Nonno.[64] Poiché è estremamente improbabile che l'autore del nostro distico avesse in men-

[59] W. K. Prentice, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria*, III, *Greek and Latin Inscriptions*, B, *Northern Syria*, Leiden 1908-1922, n° 1016.

[60] L. Jalabert, R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, IV, *Laodicée, Apamène*, Paris 1955, pp. 195-196.

[61] *Deux épigrammes d'Apamène et l'éloge de l'endogamie dans une famille syrienne du VI^e siècle*, in I. Ševčenko, I. Hutter (edd.), *ΑΕΤΟΣ: Studies in honour of Cyril Mango*, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 116-136: 119-120.

[62] Commentato da S. Barbantani, *Φάτις νικηφόρος. Frammenti di elegia encomiastica nell'età delle Guerre Galatiche: Supplementum Hellenisticum 958 e 969*, Milano 2001, p. 162, che cita molti esempi di composti arcaici in βαθυ-. Purtroppo il contesto è lacunoso e assai difficile da recuperare: è chiaro comunque che si faceva un accenno alla ricchezza (topica) dei Persiani e al loro raffinato stile di vita contrapposto a quello, duro e selvaggio, dei Galati.

[63] I composti in βαθυ- sono amati dalla lingua poetica tarda. Βαθυκτέανος è sinonimo del più frequente βαθύπλουτος (impiegato 10x da Nonno: *Dion.* I 354, II 687, X 146 [dove vd. Chrétien], XI 27 [βαθυπλούτῳ δὲ ῥεέθρῳ], XI 305, XV 153, XVII 37, XXVI 159, XXIX 59, XXXV 245, XLIII 446), su cui vd. Friis Johansen, Whittle ad A. *Supp.* 554 (pp. 436-437).

[64] Sui rapporti fra i due autori si veda ora M.-Ch. Fayant, *Paul le Silentiaire héritier de Nonnos*, in Accorinti, Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos*, cit., pp. 583-592.

te l'elegia ellenistica, si deve pensare o a un ricordo diretto di Nonno, o all'impiego di una glossa preziosa, usata per abbellire la dizione senza necessariamente pretenderne l'agnizione da parte del lettore.[65] A favore della prima soluzione milita la stessa posizione metrica e il fatto che βαθυκτεάνων ναετήρων varia una clausola tipica di Nonno e dei suoi seguaci: si veda *Dion.* XIII 196 ἐπειγομένων ναετήρων, XIII 222 πολυγλώσσων ναετήρων, XXIII 96 φθιμένων ναετήρων, *Par. Jo.* IV 194 ἀναινομένων ναετήρων:[66] inoltre gli altri due epigrammi di I'gāz mostrano evidenti tratti nonniani.[67] Tuttavia, considerata la diversità di contesto e il valore positivo assunto dall'agg. nel nostro epigramma, non si può escludere che l'autore avesse desunto la preziosità da un *onomasticon* poetico, come accade, in un caso per certi aspetti simile, nell'iscrizione in trimetri fatta dettare, più o meno nello stesso torno di anni, dal vescovo Paolo per la cattedrale di Apamea, e in cui compare il rarissimo ποικιλόφρων che difficilmente sarà citazione euripidea.[68]

In ogni caso, getta una luce ancor più interessante sull'autore dell'epigramma il fatto che βαθυκτέανος impreziosisca la citazione di una famosa movenza euripidea, che faceva parte di un coro del *Cresfonte* (fr. 453 Kannicht = 10 Jouan-van Looy):[69]

> Εἰρήνα βαθύπλουτε
> καλλίστα μακάρων θεῶν,
> ζῆλός μοι σέθεν ὡς χρονίζεις.[70]

[65] Per questo tipo di memoria letteraria vd. i begli esempi individuati da Magnelli, *Memoria letteraria*, cit.

[66] Ναετήρων in clausola si trova, come mi ricorda Francesco Tissoni, solo nello stile moderno. Si veda ancora Coll. 236 φιλοξείνων ναετήρων, Christ. *AP* II 116 Ἀμυκλαίων ναετήρων e in Diosc. Aphrod. *Carm.* 11, 69 Fournet τῶν ναετήρων; 20, 7]ων ναετήρων.

[67] Al verso seguente del nostro epigramma è forse possibile (Tissoni) che ἀπήμονα τέκνα sia variazione fonica di ἀπήμονα παῖδα in *Dion*. XXIX 114 (*s.s.*).

[68] G. Agosti, *The ποικιλία of Paul the Bishop*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 116, 1997, pp. 31-38.

[69] Il frammento è stato restituito ora anche da *PKöln* 398, 15-16 (con la variante καί al primo verso).

[70] Fra l'altro, il riconoscimento dell'allusione porta a intendere il primo verso dell'epigramma come «io sono la dimora della pace per i ricchissimi abitanti» [cioè «che porta la pace ai suoi abitanti rendendoli prosperi»], togliendo la virgola dopo εἰμί presente in tutte le edizioni. Per l'andamento del primo verso cfr. ad es. *APApp* III 328 Cougny = *SGO* 21/23/04 (Gerasa, 535/6) ἄχραντο[ς] δόμος εἰμὶ ἀεθλοφόρου Θεοδώρου.

Questi versi, che erano stati molto popolari fin dal loro primo apparire,[71] dovevano avere quasi uno statuto proverbiale, come testimoniano le citazioni nello Stobeo, IV 14, e poi nella crestomazia di Const. Porph. *De sent.* 158, 27.[72]

Il distico di I'gāz è preceduto, come già ricordato, da un centone di passi dei *Salmi*, tutti inneggianti alla protezione che Dio concede al suo popolo: l'iscrizione magnificava la costruzione di una dimora fortificata, costruita dagli abitanti per difendersi dalla minaccia dei Saraceni.[73] I due versi finali si pongono dunque come una sorta di commento riassuntivo di quanto precede, una chiusa solenne nella lingua della *paideia*. Evidentemente a I'gāz era attivo attorno alla metà del VI sec. un letterato che aveva compiuto studi abbastanza approfonditi,[74] in grado di citare classici e di comporre buoni trimetri (nell'iscrizione *IGLS* IV 1600 = *SGO* 22/05/07) ed esametri con reminiscenze dello stile moderno. Nell'epigramma giambico al v. 4 i protagonisti, Pantaleone, Pietro e Leontia, si definiscono anche autori dei versi[75] e non è forse impossibile che a loro si debba la paternità anche delle altre iscrizioni poetiche. Una famiglia colta, capace di scrivere versi citando Euripide, Menandro[76] e Nonno: e, quel che più sorprende, non solo le *Dionisiache*, ma soprattutto la *Parafrasi*.[77]

[71] Già ricordati da Ermocrate all'incontro per la pace di Gela del 424 (Polibio XII 26, 5), vennero poi imitati da Aristofane nei Γεωργοί (fr. 111 K.-A.); cfr. l'appar. di Kannicht a Eur. fr. 453 (p. 489).

[72] Comunque il concetto espresso, quello della pace che porta prosperità, è quantomai topico: vd. A. Harder, *Euripides' Kresphontes and Archelaos*, Leiden 1985, pp. 105-106. Per una formulazione pressoché contemporanea al nostro distico si veda il solenne tetracolo di Paul. Sil. *S. Soph.* 139 Εἰρήνη πολύολβε, τιθηνήτειρα πολήων (cfr. anche [Orph.] *H.* 65, 9 Εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ὀλβιοδῶτιν).

[73] Vd. Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., p. 120.

[74] Oltre alle due epigrafi rammentate subito oltre, anche le altre iscrizioni metriche di I'gāz potrebbero essere opera dello stesso poeta: cfr. *IGLS* IV 1597 = *SGO* 20/05/98 con due esametri che descrivono la condizione di umili contadini (per il v. 2 [αἰὲν δουλ]οσύνης στυγερὴν τρομέοντες ἀνάγκην si veda l'epigramma in D. *De cor.* 289, 5-6 ὡς μὴ ζυγὸν αὐχένι θέντες / δουλοσύνης στυγερὰν ἀμφὶς ἔχωσι ὕβριν), nonché i quattro esametri mutili di *IGLS* IV 1601 = *SGO* 20/05/97 (su cui Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., p. 120 n. 21, ai cui restauri aggiungere che al v. 3 invece di οὔτι μεγαίρῳ è preferibile leggere οὔ τι μεγαίρω, tipica clausola di codice epico: vd. *Il.* VII 408, *Od.* II 235, VIII 206; A. R. III 405, 485, IV 419 [con Livrea *ad loc.*], *AP* XIV 76, 1 *et al.* [ma mai usata da Nonno]).

[75] Vd. Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., p. 128.

[76] *IGLS* IV 1600 = *SGO* 22/05/07, 11, identificato da Mouterde e discusso da Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., p. 130.

[77] Si veda in *IGLS* IV 1599, 3 = *SGO* 22/05/06 κόσμον ἀλήτην (un sintagma nonniano smaccato: *Dion.* I 399, XXXII 54; impiegato nel senso di *Par. Jo.* IX 29, XV 105,

A ciò si aggiunga una (ancor più sorprendente) conoscenza della parafrasi esametrica su san Cipriano dell'imperatrice Eudocia[78] e della *Metafrasi dei Salmi*.[79] Il quadro che ne emerge non è privo di importanza sul piano culturale. Lo stile nonniano infatti, seguito dai suoi più o meno fedeli "allievi", è fondato principalmente sulle *Dionisiache.* La fortuna della *Parafrasi* è più labile, anche se essa è ben conosciuta da Museo e dal volenteroso Dioscoro di Afrodito[80] e poi, sporadicamente, in età bizantina[81] e in

XVI 74), 5 Χριστὸς ἀειζώων (sull'agg. vd. De Stefani a *Par. Jo.* I 34 e 201, nonché *infra*), e al v. 8 il callimacheo (*Ap.* 58) θεμείλια πήξαο (riusato in *Par. Jo.* XVII 14, *Dion.* V 50, XVII 135, 43, 3). Queste citazioni sono debitamente evidenziate da Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., pp. 122-125 (su segnalazione di Jean-Luc Fournet). Si aggiunga al v. 11 ἀστυφέλικτον, termine *in Nonni deliciis* (vd. Livrea a *Par. Jo.* XVIII 48, p. 134), e al v. 2 ἐπουρανίοιο θεοῦ con De Stefani a *Par. Jo.* I 134 (pp. 194-195) e Agosti a *Par. Jo.* V 70 (p. 432).

[78] *IGLS* IV 1599, 6-7 = *SGO* 22/05/06 κακορρέκτοιο μενοινάς / δαίμονος è da confrontare con Eud. *Cypr.* II 374 (κακορρέκτης è un alessandrinismo rivitalizzato nella poesia cristiana, cfr. G. Agosti, *I poemetti del codice Bodmer e il loro ruolo nella storia della poesia tardoantica*, in Hurst, J. Rudhardt (edd.), *Le Codex des Visions*, Genève 2002, pp. 73-114) e ἀνδρὸς στυγερὸν καὶ ἀθέσμιον ὄμμα con Eud. *Cypr.* I 90 στυγεροῖο, ἀθεσμίου (ma vd. anche la nota seguente).

[79] *IGLS* IV 1599, 5 = *SGO* 22/05/06 Χριστὸς ἀειζώιων = [Apol.] *Met. Pss. pr.* 110 (su cui vd. J. Golega, *Der homerische Psalter*, Ettal 1960, p. 44; cfr. anche *SGO* 04/02/04, 6 κόσμον ἀειζώοντα [Feissel], e *infra*, § 6); 1599, 7 = *SGO* 22/05/06 ἀνδρὸς στυγερὸν καὶ ἀθέσμιον ὄμμα: oltre al passo di Eudocia citato alla nota precedente si veda [Apol.] *Met. Pss.* 36, 14 ἀνδρὸς … ἀθέσμου (e ἀθέσμιος attestato in 72, 14 e 111, 13); *IGLS* IV 1599, 8 = *SGO* 20/05/06 θεμείλια πήξαο γαίης: cfr., oltre ai passi nonniani addotti nella nota precedente, 96, 8 θεμείλια πάντοσε γαίης e anche 88, 22 θεμείλια θήκατο κόσμου, 103, 18 θεμείλια πήξαο χώρων (nonché *AP* IX 808, 2 θεμείλια καρτερὰ πήξας, ricordato anche da Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., p. 125 n. 48: l'attribuzione del lemmatista a Ciro di Panopoli, respinta da Cameron, è ora difesa da F. Tissoni, *Ciro di Panopoli riconsiderato*, in *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria 2005, in corso di stampa). Tutti questi ultimi passi mostrano come si debba piuttosto parlare di "adozione di espressioni dello stile moderno", senza ulteriori specificazioni. *IGLS* IV 1599, 8 = *SGO* 20/05/06 νεύμασιν ὃς μούνοισι: oltre al ricordo iliadico (vd. Feissel, *Deux épigrammes d'Apamène*, cit., p. 124) cfr. *Met. Pss.* 36, 48 νεύμασι θεσπεσίοις ἰθύνεται ἴχνια φωτός (ma cfr. anche Nonn. *Par. Jo.* XVII 11 νεύμασιν ὑμετέροισι τό μοι πόρες, Jo. Gaz. I 159 νεύμασιν ἀτρέπτοισι). Infine, λυσιπήμων in *IGLS* IV 1599, 5 è rarissimo: solo in [Orph.] *H.* 2, 11 λυσιπήμονες… ἀνῖαι, 59, 20 [Μοῖραι] λυσιπήμονες (cfr. quanto osservato sopra, n. 51) ed è corr. di Pierson in *Anacreont.* 50, 10 West λυσιπήμων τότε Βάκχος (per il tràdito λυσιπαίγμων). Cfr. l'uso di λυσίπονος riferito al Cristo in Nonn. *Par. Jo.* V 37.

[80] Per Museo vd. Th. Gelzer*, Musaeus. Hero and Leander*, Cambridge Mass.-London 1975, pp. 297-298; per Dioscoro Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e^ siècle*, cit., pp. 678-680.

[81] Soprattutto nel X e XII secolo: si vedano M. Caprara*, La resurrezione di Lazzaro*

alcune epigrafi di Afrodisia ricordate più avanti (vd. oltre 6). La conoscenza di Eudocia e dello ps. Apollinare è invece una assoluta rarità, se si eccettua ancora Dioscoro.[82] Evidentemente quest'ultimo e i poeti di I'gāz hanno avuto la stessa formazione, in cui oltre ai classici (Omero, Euripide, Menandro) ebbero un certo ruolo anche i recenti poeti biblici cristiani, che alla metà del V secolo si erano resi protagonisti di un dibattito culturale sulla liceità della poesia biblica in metri classici.[83] Da una piccola cittadina vicina al *limes* viene dunque una testimonianza significativa sulla formazione culturale in età giustinianea.

6. Iscrizioni cristiane da Afrodisia

La conoscenza dello stile nonniano, e della *Parafrasi* in particolare, affiora anche in alcune iscrizioni tardoantiche da Afrodisia, come era già stato sommariamente indicato dall'editrice,[84] alle cui osservazioni è opportuno aggiungere qualche integrazione e precisazione.

in una parafrasi del IX secolo (Cometa, Anth. Pal. XV 40), «Koinonia» 24, 2000, pp. 245-260; De Stefani a Nonn. *Par. Jo.* II, pp. 29-30; Agosti a Nonn. *Par. Jo.* V, pp. 432-433; E. Magnelli*, Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture*, «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 181-198: 182-183; F. Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio: la ricezione della poesia tardoantica in alcuni epigrammi bizantini del IX-X secolo tràditi nel XV libro dell'Anthologia Graeca*, in Accorinti, Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos*, cit., pp. 621-635; Gonnelli, *Le Dionisiache. Canti 13-24*, cit., pp. 7-21; E. Magnelli, *Il "nuovo" epigramma sulle «Categorie» di Aristotele*, «Medioevo Greco» 4, 2004, pp. 179-198: 184-187.

[82] Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle*, cit., p. 679.

[83] Vd. ancora le lucide considerazioni di Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle*, cit., pp. 673-683. Ho tentato una ricostruzione del quadro culturale e ideologico in *L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo*, in F. Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medioevale e umanistica. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 26-28 giugno 1997)*, Firenze 2001, pp. 67-104. I poeti cristiani impegnati in simili operazioni culturali dovevano essere più di quelli di cui ci sono rimaste le opere: ad es. non dovette essere secondaria la figura di un Teodoro, di professione avvocato, autore di un poema esametrico in almeno tredici libri, probabilmente dedicati agli edifici religiosi di Alessandria, il cui profilo è ammirevolmente recuperato da J.-L. Fournet, *Théodore, un poète chrétien alexandrin oublié. L'hexamètre au service de la cause chrétienne*, in Accorinti, Chuvin (edd.), *Des Géants à Dionysos*, cit., pp. 521-539.

[84] Ch. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, with contributions by J. M. Reynolds, London 1989 (seconda edizione elettronica: www.insaph.kcl.ac.uk/ala2004/).

a. *IAphrod* 38 Roueché = *SGO* 02/09/03

ἴδμονι θεσμοσύνης γλυκερῷ γενετῆρι τιθήνης
Ἀμπελίῳ Νύμφαι χάριν ἴσχομεν οὕνεκα θάμβος
χώρῳ φυνικόεντι καὶ ἀγλαὸν ὤπασε κάλλος
ὄφρα καὶ ἡμετέροις τις ἐν ὕδασιν ὄμμα τιταίνων
αὐτὸν ἀεὶ καὶ χῶρον ὁμοῦ Νύμφας τε λιγαίνοι.
Τραλλιανὸς ῥητὴρ τάδ' ἐγράψατο Πυθιόδωρος.

È la prima di una serie di iscrizioni ritrovate su dei blocchi appartenenti a un monumento chiamato provvisoriamente dagli scavatori «porta est dell'agorà» (metà V sec.?), in onore di Ampelio, scritta dal retore Pitiodoro.[85] In particolare, dall'iscrizione n° 38 si ricava che l'edificio era stato rinnovato ed adattato a fontana pubblica, grazie alle cure di un Ampelio, σχολαστικός e πατὴρ τῆς πόλεως (*IAphrod* 42 e 43) titoli che, nota opportunamente la Roueché, sono tradotti in linguaggio eroico al v. 1 del nostro epigramma.[86]

Fin dalla prima lettura è evidente che questi versi recano l'impronta dello stile moderno: già Roueché aveva notato che ἴδμων è aggettivo attestato solo in Leont. Schol., in Greg. Naz., in Nonno;[87] e che θεσμοσύνη ricorre in Agath. *AP* VII 593, 2 = 11 Viansino (la sorella Eugenia, definita μνάμονα θεσμοσύνας). Il quadro va precisato: in effetti ἴδμων è rarità ellenistica (Alex. Aet. fr. 4, 2 Magnelli), ripresa dagli Oppiani, da Quinto, nei carmi di Gregorio di Nazianzo, in Trifiodoro e nei *Manethoniana*[88] e poi tipico di Nonno (20x in *Dion.*, 12x in *Par. Jo.*), che lo impiega quasi sempre in clausole (del tipo ἴδμονι φωνῇ), ma non in una *iunctura* come ἴδμονι θεσμοσύνης, per la cui struttura si vedano luoghi come Alex. Aet. fr. 4, 2 κιθάρης ἴδμονα, Q. S. VI 608 ἴδμονες εἰρεσίης *s.s.*, IV 488 ἴδμονα πυγμαχίης, Triph. 341 ἴδμονες εἰλειθυίης (cfr. anche in Leont. Schol. *AP* VII 575 εὐνομίης ἴδμονα).

La confidenza con lo stile moderno è mostrata semmai dalla clausola con τιθήνη,[89] dall'allitterazione γλυκερῷ γενετῆρι e poi dal v. 4 che presenta la tipica clausola ὄμμα τιταίνων,[90] locuzione che in Nonno è quasi

[85] Forse un poeta pubblicista di professione o un avvocato (giusta il significato di ῥήτωρ a quest'epoca: Av. and Al. Cameron, *The Cycle of Agathias*, «Journal of Hellenic Studies» 86, 1966, pp. 6-26: 15-16): cfr. Robert, *Hellenica IV*, cit., p. 109; Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 70.
[86] Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 70.
[87] Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 70 (che rimanda a Lampe).
[88] Esauriente regesto in Magnelli *ad* Alex. Aet., pp. 192-193.
[89] *Saepius* in *Dion.*, vd. il *Lexicon* di Peek *s.v.*: cfr. ad es. XLI 213 ὅλου κόσμοιο τιθήνη (Astrea).
[90] Su cui cfr. A. Mattsson, *Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias*,

sempre accompagnata da un agg. che definisce le modalità dello sguardo, vd. *Par. Jo.* I 103 ἀντώπιον ὄμμα τιταίνων = *Dion.* IV 248, XXV 408, XLII 40, 45 πεφυλαγμένον ὄμμα τιταίνων; *Par. Jo.* III 93 νοοσφαλὲς ὄμμα τιταίνων; VI 160 πανίλαον ὄμμα τιταίνων; *Dion.* IX 32 ἀντικέλευθον ἐς οὐρανὸν ὄμμα τιταίνων; XXII 62 ἐνδόμυχον τυκτοῖο δι᾽ ὄμματος ὄμμα τιταίνει; XXXIII 199 = XXXV 103, XLVIII 395; 501 περίκυκλον ἐρωμανὲς ὄμμα τιταίνων; XXXIII 288 πολυπλανὲς ὄμμα τιταίνων; ma si veda XXXIV 5 δι᾽ ἠέρος ὄμμα τιταίνων, XL 353 δι᾽ ἄστεος ὄμμα τιταίνων.

Tutti i versi, tranne l'ultimo, che ha il nome proprio, hanno clausola parossitona. D'altra parte vi sono movenze che non sono nonniane, come ἀγλαὸν ὥπασε κάλλος[91] e la collocazione in clausola di θάμβος:[92] il poeta non è dunque un "nonniano" osservante.

b. *IAphrod* 73 Roueché = *SGO* 02/09/13

πατρὶς Ἰωάννην πρωτόθρονον ἀνέρα βουλῆς
στῆσεν δεξαμένη θρεπτήρια πολλάκι πολλά

Anche gli epigrammi 73 e 74 contengono elementi nonniani e per questo Roueché li data fra la fine del V e l'inizio del VI sec.[93] Per l'iscrizione di Giovanni, *curialis* onorato di una statua dalla città, Roueché rimanda a Nonn. *Par. Jo.* 30 (*sic*). 186-190 (*sic*), che in realtà è XI 190 εἰς ἓν ἀγειρομένων πρωτόθρονος ἕζετο βουλή.[94] L'agg. è un epiteto di Era, usato anche in *Dion.* VIII 166 μῆτερ Ἐνυαλίοιο, Διὸς πρωτόθρονε νύμφη: si tratta in effetti di un callimachismo (*Dian.* 228),[95] ripreso dopo Nonno anche da Coll. 153. La perifrasi indica nel nostro epigramma che Giovanni occupava una posizione di rilievo all'interno della βουλή cittadina, cioè era uno dei πρωτεύοντες del consiglio.[96] Ci si può chiedere se il sintagma derivi all'autore del nostro epigramma da una lettura diretta della

Lund 1942, p. 118 ad Agath. *Prooem.* 48; G. Braden, *The Classics and English Renaissance Poetry*, New Haven-London 1978, p. 76; Kost a Mus. 336 (p. 540); De Stefani a *Par. Jo.* I 103, pp. 175-176. Il sintagma appare già in Greg. Naz. *Carm.* I 2, 4, 93 e in Triph. 371, ma è tipico soprattutto di Nonno; lo impiegano anche [Apol.] *Met. Pss.* 68, 35, 108, 7, Christ. *AP* II 60, 225, Paul. Sil. *S. Soph.* 531, 1009. Per τιταίνων in clausola vd. Accorinti a Nonn. *Par. Jo.* XX 96 (p. 202) e Agosti a *Par. Jo.* V 19 (p. 328).

[91] Per la clausola cfr. *Dion.* XXII 91 σὸν φυτὸν Ἀδρυάδεσσι χάριν καὶ κάλλος ὀπάσσει; XLII 75 κάλλος, ὅ περ φύσις ὥπασε νύμφη.

[92] Cfr. Arch. *AP* XV 51, 5 = *GPh* 3778 GP οὐκέτι θάμβος.

[93] Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., pp. 114 e 115

[94] Per i composti in πρωτο- vd. Agosti a *Par. Jo.* V 175 (p. 540).

[95] Vd. Bornmann *ad loc.* (pp. 108-109).

[96] Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 114.

Parafrasi: esso compare nello stesso torno di tempo in un epigramma di Gaza, *SGO* 221/05/02, 1, epitafio per un giovane: πρωτόθρονος, ὦ φίλε, βουλ[ῆς]. Poiché nelle tre ricorrenze ogni volta è variato il dattilo che sta fra l'aggettivo e βουλή, si potrebbe anche pensare che alla base vi sia un modello comune, piuttosto noto all'epoca, e variato da tutti e tre gli autori (il fatto che in Nonno sia un *unicum* potrebbe indicare che si tratta di "citazione").[97]

c. *IAphrod* 74 Roueché = *SGO* 02/09/15

χρυσῶν χιλιάδας τρὶς ὤπασε τῷδε λοετρῷ
Ἑρμίας κὲ μνῆστιν ἀειζώουσαν ἐφεῦρεν

Il generoso donativo di tremila *solidi* per la costruzione, o piuttosto per la manutenzione, di bagni diede al notabile Ermia l'onore di una statua, che gli assicurò nelle intenzioni dei cittadini riconoscenti una «memoria eterna». La datazione non è sicura: Roueché indica la fine del V o il VI sec., anche sulla base del fatto che ἀειζώων «is used in a religious sense in Nonnus' *Paraphrase*; it is also used of water, and is therefore elegantly appropriate in this context (see Lampe s.v.)». In effetti ἀειζώων (variante del più comune ἀείζωος) è rarità ellenistica[98] usata da Nonno nella *Parafrasi*, in riferimento al Padre (I 34 θεοῦ γενετῆρος ἀειζώοντος, VI 37 ἀειζώοντι… γενετῆρι), e al corpo del Figlio (XIX 198 = 223 νεκρὸν ἀειζώοντα); si veda anche Paul. Sil. *S. Soph.* 777 μῦθον ἀειζώοντα (del Cristo). Negli altri casi noti, l'agg. mantiene la connotazione sacrale, *IGLSyr* 1599 = *SGO* 22/05/06, 5 Χριστὸς ἀειζώων = [Apol.] *Met. Pss. pr.* 110 (vd. *supra*, § 5). Assieme a μνῆστις, *unicum* odissiaco riusato sporadicamente in età ellenistica, ma con una certa frequenza da Nonno,[99] l'autore del nostro epigramma forma una *iunctura* inedita (per la nostra documentazione), per la cui *allure* "laica" si può confrontare *GVI* 587 =

[97] Il distico è di buona fattura: per θρεπτήρια (sul cui significato vd. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 46 a *IAphrod* 24, 3) vd. *HCer* 168 (dove vd. Richardson), 223, Hes. *Op.* 188, Antim. fr. 84, 1 Matthews, *Dion.* IX 71 = X 85 θρεπτήρια Βάκχου, XLVI 253 καλὰ φέρεις, Διόνυσε, τεῷ θρεπτήρια Κάδμῳ; per πολλάκι πολλά cfr. Eur. *Med.* 1165 (con Mastronarde *ad loc.*); Call. fr. 23, 20 Pf. = 25, 20 Massimilla.

[98] Cleanth. *Iov.* 10, p. 227 Powell αἰειζώοντα κεραυνόν, Call. *Del.* 314 ἀειζώοντα θεωρίδος ἱερά, Antip. Thess. *AP* IX 792, 1 = *GPh* 543 GP ἀειζώουσα Νεκυία, vd. De Stefani a Nonn. *Par. Jo.* I 34, pp. 132-133.

[99] *Od.* XIII 280, utilizzato poi da A. R. I 643, III 290, IV 724, 1746; Nic. *Al.* 630, *Ther.* 958 (dove vd. Jacques); Q. S. XIV 68; *Orac. Sib.* VIII 485; Max. 324; Greg. Naz. *Carm.* I 1, 3, 77; II 1, 16, 90; II 2, 1, 286; Nonn. *Dion.* 17x (con aggettivo solo

IGUR 1230, 11 (II sec., epitafio per un cagnolino) κούρη δὲ ἁβρὸν ἄθυρμα ποθοῦσα ἐλεεινὰ δακρύσει / τὴν τροφίμην, φιλίας μνῆστιν ἔχουσα ἀτρεκῆ, e uno degli epigrammi per l'auriga Costantino, *APl* 367, 5-6 ὡς δ' ἔθανεν, ποθέουσα φίλον τύπον ἄνθετο τοῦτον,[100] / ὄφρα καὶ ἐσσομένοις μνῆστιν ἔχοι καμάτων. Anche in questo caso, dunque, più che di stile nonniano, è preferibile parlare di riecheggiamento dello stile moderno.

d. *IAphrod* 155 Roueché = *SGO* 02/09/31

> σῆμα τόδε Στεφάνου τὸν ἐν ζωοῖσιν ἀκούεις
> εὐσεβίης γεγαῶτα διάκτορον ἤπιον ἄνδρα
> ἀκμὴν βιότοιο τὸν ἥρπασε λοίμιος αἶσα

È l'epitafio di Stefano, datato al V-VI sec. per la paleografia e «the echoes of Nonnus» (Roueché, p. 202) del v. 2: il rimando a *Par. Jo.* XXVIII 105 διάκτορος ἄγριος ἀνήρ, va letto XVIII 106 (i servitori del sinedrio), ed è chiaro che ha agito da modello formale.[101] Nonno impiega il fossile omerico, epiteto di Hermes, sia nella consueta accezione di «ministro», sia in quella di «messaggero», ma anche in quella ecclesiale di «diacono»: *Par. Jo.* XII 102-106 ὅστις ἐμοὶ πείθοιτο διάκτορον ἔργον ὑφαίνων, / τοῦτον ἐμὸς γενέτης ὑψίθρονος οἶδε γεραίρειν· / ὅστις ὑποδρήσσειεν ἐμοῖς θεσμοῖσι πιθήσας, / οὗτος ὑπαντήσειεν ἐμοὶ καὶ ὁμόστολος ἔσται, / ὄφρα μένοι μετ' ἐμεῖο διάκτορος, ὀππόθι μίμνω (~ Jo. 12, 26 ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολουθείτω, καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ), un uso che mostrano anche altri poeti cristiani, come ad es. Eud. *Cypr.* 16 Bevegni πινυτός τε διάκτορος οὐρανίωνος (il diacono Praulio).[102]

Per l'andamento del v. 2 si possono indicare movenze dello stile moderno: εὐσεβίης in *incipit* ricorre in *Par. Jo.* in III 121 εὐσεβίης ἕνα φῶτα; IV 99 εὐσεβίης ὀχετηγός, 173 εὐσεβίης ἀροτῆρα, 246; V 136 εὐσεβίης πέλε λύχνος ἐτήτυμος; *AP* I 10, 26; per la sede di γεγαῶτα (*unicum* in *Il.* IX 456) vd. *Orac. Sib*. V 404; [Orph.] *L.* 624; [Orph.] *A.* 410; *P.* III 132; X 55; *Dion.* V 292; XXVII 53; XXXVII 532; XLVII 612; Jo. Gaz. II 32.

nel sintagma μνῆστιν ὅλην, XL 282 = XLVII 33, 454); Agath. *AP* IV 5, 6 = 3 Viansino, V 287, 4 = 74 V., *APl* 41, 8 = 19 V. (di una statua).

[100] Corr. di Al. Cameron, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973, pp. 138 e 273, per il tràdito τοῦδε.

[101] Per ἤπιον ἄνδρα si veda *Od*. XV 489-490 ἀνδρὸς δώματ' ἀφίκεο πολλὰ μογήσας / ἠπίου. Per il v. 3 vaga, e credo casuale, la vicinanza con Nonn. *D.* X 32 βιότοιο μεληδόνας ἥρπασεν αὖρα.

[102] Per una completa disamina delle occorrenze vd. Livrea a *Par. Jo.* XVIII 106 e Agosti a *Par. Jo.* V 22.

Si noti, infine, al v. 3 la clausola λοίμιος αἶσα, per cui si può confrontare solo Q. S. X 244 λοίγιος αἶσα (*al. sed.*):[103] difficile che sia intenzionale variazione (Quinto non è autore spesso "citato" nelle epigrafi metriche). Nel patrimonio formulare ci saranno state varie possibilità con αἶσα. Del resto nell'epigrafe di Taziano, *IAphrod* 37 Roueché = *SGO* 02/09/24[104] si legge al v. 7 la clausola λοίγιον ἄτην, che potrebbe essere all'origine della variazione.[105]

7. 111 Preger = *IGLSyr* 832 = *SGO* 20/03/03

Χριστῷ Κωνστάντ‹ε›ιος ἐπήρατα οἰκί᾽ ἔτευξεν
οὐρανίαις ἀψῖσι πανείκελα παμφανόωντα,
Κωνσταντ‹ε›ίου ἄνακτος ὑποδρήσσοντος ἐφετμαῖς·
Γοργόνιος δὲ κόμης θαλαμηπόλον ἔργον ὕφανε

1 Κωνστάντιος codd., def. Woods: Κωνστάντ‹ε›ιος scripsi; Κωνσταντῖνος Chilmeadus, edd. ἐπέραιστον οἶκον codd.: ἐπήρατα οἰκι᾽ Mueller, Preger, Merkelbach-Stauber: ἐπέραστον οἶκον Kambylis, Thurn, Woods (ἐπήρατον Chilmeadus) 3 Κωνσταντείου : Κωνσταντίου cod. corr. Mueller 4 θαλαμηπόλον codd.: -ος corr. Stadtmüller

[103] Vd. anche clausole nonniane del tipo λοίγιος αἰχμή (*D.* XXVIII 48, XXXIX 334), λοίγιον ἄσθμα (XXXIII 8) etc.

[104] Su questo epigramma vd. E. Livrea, *I due Taziani in un'iscrizione da Afrodisia*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 119, 1997, pp. 43-49.

[105] Evidente influsso nonniano anche in *IAphrod* 100 Roueché = *SGO* 02/09/97, un epigramma i cui resti provengono da pietre ritrovate negli scavi della Chiesa Triconca: non è possibile stabilire con certezza in quale ordine vadano disposti i brandelli dei tre esametri. La datazione proposta è il VI sec., o anche più tardi, sulla base della presenza di due aggettivi nonniani (Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 160, pone i frammenti «after Nonnus' influence had become very widespread in the late fifth century, but before hexameters became very uncommon at the end of the sixth century»; si veda anche H. Grégoire, *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure*, I, Paris 1922, p. 263). *a.* ἐκ Μαρίης θεοπαῖδος ἀπηνέος[; *b.*]θεοδέγμονα κῆπον *vac.* [; *c.* ἀ]νίθηκα τὸ [θήκατο Feissel] δῶμα. Per θεόπαις cfr. *Par. Jo.* XIX 138 Χριστὸς ἴδεν θεόπαιδα; θεοδέγμων è un *Lieblingswort* di Nonno (vd. Livrea a Nonn. *Par. Jo*. XVIII, p. 143; Agosti a Nonn. *Par. Jo.* V, p. 495). Delle due ipotesi già proposte da Grégoire, che i frr. facessero parte di un carme sul Paradiso o sul Sepolcro di Cristo, è senz'altro preferibile la seconda, con Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, cit., p. 160: il κῆπος alluderà a quello in cui fu sepolto Cristo secondo Giovanni (Jo. 19, 41 ~ Nonn. *Par. Jo.* XIX 213 ἦν δέ τις αὐτόθι κῆπος ἀερσιλόφῳ παρὰ χώρῳ). In Nic. Chon. *Hist.*, p. 70, 4 van Dieten e *Hal.*, p. 591, θεοδέγμων qualifica il Santo Sepolcro.

Questo famoso testo è tramandato da Malala XIII 17, p. 250, 85-88 Thurn,[106] che lo presenta come l'iscrizione dettata da Costanzo II per il completamento dei lavori della Grande Chiesa ottagonale di Antiochia, iniziata da Costantino nel 325, finita e dedicata nell'Epifania del 341.[107] L'attendibilità della notizia di Malala (*scil.* della sua fonte) e la correzione del tràdito Κωνστάντιος al v. 1 in Κωνσταντῖνος hanno trovato un certo consenso fra gli studiosi:[108] ma in un recente intervento David Woods ha rimesso la questione in discussione, argomentando per un differente scenario storico.[109] Il testo tràdito potrebbe salvarsi riferendo il Costanzo del v. 1 a Costanzo II e quello del v. 3 a Costanzo Gallo, Cesare dal 351 al 354. Infatti (riassumo le argomentazioni di Woods): a) le fonti epigrafiche e numismatiche si riferiscono a Costanzo come Gallo, laddove quelle letterarie lo chiamano semplicemente Costanzo; b) il *comes* Gorgonio del

[106] E perciò edito nella silloge di T. Preger, *Inscriptiones Graecae metricae ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae*, Lipsiae 1891, pp. 91-92. Su Malala collettore di epigrafi (da fonti quasi esclusivamente letterarie) si veda la disamina di R. E. G. Downey, *References to Inscriptions in the Chronicle of Malalas*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 66, 1935, pp. 55-72 (la nostra iscrizione è il n. 17 del suo regesto: pp. 57 e 59).

[107] Hier. *Chron.* a. 327, p. 231, 25 Helm «in Antiochia dominicum, quod vocatur aureum, aedificari coeptum est», e a. 342, p. 235, 20 «Antiochiae dominicum aureum dedicatur», vd. Merkelbach, Stauber, p. 243. Sulla Grande Chiesa vd. F. W. Deichmann, *Das Oktogon von Antiocheia: Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale?*, «Byzantinische Zeitschrift» 65, 1972, pp. 40-56; R. Krautheimer (rev. with S. Čurčić), *Early Christian and Byzantine Architecture*, New Haven and London 1986, pp. 75-77.

[108] La correzione (proposta per la prima volta da E. J. Chilmeadus nella sua edizione di Malala, Oxonii 1691), accolta da Mueller e da Preger, è divenuta testo acquisito. Vd. ad es. G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, pp. 358-359; Deichmann, *Das Oktogon*, cit., pp. 51-52; N. Henck, *Constantius ὁ Φιλοκτίστης?*, «Dumbarton Oaks Papers» 55, 2001, pp. 279-304: 296. Diversa l'intepretazione proposta da Thurn nell'*index nominum propriorum* della sua edizione (Ioannis Malalae, *Chronographia*, Berolini et Novi Eboraci 2000, pp. 460 e 462), dove annota, riferendosi al v. 1: «Κωνσταντῖνος (?): architectus ecclesiae Antiochenae 250, 85 (v. l.)» e «Κωνστάντιος: architectus ecclesiae Antiochenae 250, 85»; mentre per il v. 3 scrive «Κωνστάντιος: filius Constantini Magni, imperator Romanus … 250, 87».

[109] D. Woods, *Malalas, "Constantius", and a Church-Inscription from Antioch*, «Vigiliae Christianae» 59, 2005, pp. 54-62. Woods stampa il testo di Thurn, che sia al v. 1 che al v. 3 reca la forma senza dittongo, ma naturalmente non è il caso di supporre un errore nel *dichronon* (per quanto facile). Al v. 1 sfuggono le ragioni per cui Thurn (che accoglie la corr. ἐπέραστον di Kambylis) e Woods mantengono il singolare del codice di Malala: la correzione di Mueller è palmare.

v. 4 si può identificare col Gorgonio che secondo Ammiano (XV 2, 10) ebbe la *cura… thalami* (cioè fu *praepositus sacri cubiculi*) e grande influenza sotto il regno di Gallo;[110] c) il v. 3 è adatto al rapporto di subordinazione fra l'Augusto e il Cesare, piuttosto che a quello fra Costantino e Costanzo II (di cui appare strano non venga menzionato il ruolo di figlio legittimo). Dunque l'epigramma va riferito al periodo di permanenza di Gallo ad Antiochia, fra il maggio del 351 e l'agosto del 354.[111]

Woods interviene anche sul v. 4, invero di non facile esegesi,[112] data l'incertezza sul significato di θαλαμηπόλος. In genere l'agg. è stato inteso come equivalente di *praepositus sacri cubiculi* o di *cubicularius*[113] o come più generico sinonimo di «ministro».[114] Woods, sottolineando che θάλαμος può anche riferirsi a una cappella o a un tempio, preferisce intendere «the *comes* Gorgonius carried out the work of a servant of the shrine».[115] Secondo questa ricostruzione, il *comes* Gorgonio (il titolo si riferirebbe al rango, non all'ufficio ricoperto) avrebbe dunque dedicato una cappella (o un donario non meglio specificabile) in una chiesa fatta erigere da Costanzo Gallo, su ordine di Costanzo II: Woods propone, sia pur con cautela, di identificare questa chiesa col *martyrium* di San Babila a Dafne,[116] costruito dopo la traslazione delle reliquie del santo e che qualche anno più tardi sarà al centro della furiosa reazione di Giuliano.[117]

[110] Dunque sarebbero da identificare i *Gorgonius* 2 e 3 di *PLRE*, I, pp. 298-299.
[111] Woods ritiene che l'errata identificazione del Costanzo del v. 3 sia da attribuire o a Malala o alla sua fonte letteraria: in ogni caso un travisamento che ha portato Malala ad attribuire l'iscrizione alla dedica dell'Ottagono d'oro, l'unica chiesa fatta costruire da Costanzo II ad Antiochia.
[112] Di un'iscrizione «of … singular phraseology» parlava già Downey, *References*, cit., p. 59, aggiungendo peraltro che essa «might not perhaps be considered unusual in view of the style of some other metrical inscriptions of the period».
[113] «De Gorgonio Coma architecto nihil aliunde notum est» osservava Preger (*Inscriptiones graecae*, cit., p. 92), dimostrando comunque in qual modo intendeva l'aggettivo (l'opinione su Gorgonio come «architect or official supervisor of the work» si legge anche in Downey, *References*, cit., p. 59); Downey, *A History of Antioch*, cit., p. 359, intende: «the *comes* Gorgonius carried out the work of *cubicularius*»; E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, *The Chronicle of John Malalas: A Translation*, Melbourne 1986, p. 177: «the *comes* Gorgonius carried out the work of *cubicularius*».
[114] Deichmann, *Das Oktogon*, cit., p. 52: «Gorgonios der Komes vollführte des Dieners Werk».
[115] Woods, *Malalas*, cit., p. 59.
[116] Woods, *Malalas*, cit., pp. 60-62.
[117] Per via della "contaminazione" dell'oracolo di Apollo (rimando a G. Agosti, *La conversione della fonte Castalia in un pannello del mosaico della chiesa di Qasr el-Lebia*, in Accorinti, Chuvin, edd., *Des Géants à Dionysos*, cit., pp. 541-564: 549-553).

La ricostruzione proposta da Woods non mancherà di suscitare discussioni: in questa sede mi limito ad aggiungere alcune considerazioni dal punto di vista letterario. Innanzitutto l'interpretazione di θαλαμηπόλος: la lettura tradizionale, che ne faceva come si è visto un equivalente del titolo di *praepositus sacri cubiculi* o del subordinato *cubicularius*, troverebbe ancora maggior sostegno se si correggesse, come proponeva Stadtmüller, al nominativo. Col testo tràdito invece non si può non intendere l'agg. in riferimento ad ἔργον, come qualificativo di una espressione che altrimenti risulterebbe troppo generica. Il nostro epigramma, infatti, è la prima testimonianza[118] di uno stilema che sarà tipico, un secolo dopo, della poesia di Nonno: (agg. +) ἔργον ὑφαίνειν = ἐργάζεσθαι (+ compl. ogg.).[119] Ecco i passi:

V 64 ἤθεσιν ἀντιτύποις καὶ ἐγὼ πάις ἔργον ὑφαίνω [= ἐργάζομαι Jo.]
VII 16 οὐ γάρ τις μερόπων ὑποκόλπιον ἔργον ὑφαίνει [= ἐν κρυπτῷ ποιεῖ Jo.]
VIII 112 ἔργα δολορραφέος μενεαίνετε πατρὸς ὑφαίνειν [= ποιεῖτε Jo.]
IX 22 οὔτις ἀνὴρ κατὰ νύκτα δυνήσεται ἔργον ὑφαίνειν [= ἐργάζεσθαι Jo.]
X 103 ὅστις ἐμοὶ πείθοιτο διάκτορον ἔργον ὑφαίνων [= διακονῇ Jo.]
XIII 8 δούλιον ἔργον ἔτευξεν ἑοῖς ἑτάροισιν ὑφαίνων [non ha corrispondente in Jo.]
XIII 17 καὶ τότε δαιτυμόνεσσι διάκτορον ἔργον ὑφαίνων [non ha corrispondente in Jo.]
XIII 34 ἄρτι μὲν ὡς τελέω δρηστήριον ἔργον ὑφαίνων [= ποιῶ Jo.]
XIII 61 ὑμῖν οἷον ἔρεξα διάκτορον ἔργον ὑφαίνων [= πεποίηκα Jo.]
XIV 41 ξυνὸς ἐμοὶ λαλέοντι πατὴρ ἐμὸς ἔργον ὑφαίνει [= ποιεῖ τὰ ἔργα Jo.]
XV 55 δοῦλος ἀνὴρ οὐκ οἶδε, τί κοίρανος ἔργον ὑφαίνει [= ποιεῖ Jo.]
XIX 224 σῆμα παρ᾽ αὐτόρριζον, ἀμάρτυρον ἔργον ὑφαίνων [non ha corrispondente in Jo.]

Come mostra il testo del modello evangelico,[120] nella *Parafrasi* il poeta impiega l'espressione ἔργον/α ὑφαίνειν come sinonimo di ἐργάζεσθαι, ποιεῖν, διακονεῖν; talora un agg. predicativo precisa il senso dell'azione

[118] Assieme al più o meno contemporaneo *Enc. Maxim.* B 13-14 Heitsch ἔργα δ᾽ [ὕ]φ[ην]ε / καλὰ καὶ ἀμφιβόητα.
[119] Completa documentazione e analisi del fenomeno nel mio commento a *Par. Jo.* V 64 (pp. 420-424), che qui integro soprattutto per la parte relativa all'epigramma di Antiochia.
[120] Nei passi in cui non c'è corrispondenza con Jo., Nonno espande la *Vorlage*: nei luoghi del canto XIII si riferisce sempre alla lavanda dei piedi, nel canto XIX all'azione furtiva compiuta da Giuseppe di Arimatea.

(ὑποκόλπιον, δούλιον, διάκτορον, δρηστήριον, ἀμάρτυρον ἔργον ὑφαίνειν[121]).

Alla luce di questi paralleli non c'è dubbio che θαλαμηπόλον ἔργον ὕφανε vada inteso «realizzò l'opera del θαλαμηπόλος»: ma cosa significa esattamente l'aggettivo? Appare piuttosto improbabile l'esegesi di Merkelbach e Stauber che intendono in senso letterale il verbo, «der comes Gorgonios hat die Teppiche und Vorhänge angefertigt», pensando dunque che Gorgonio sia ricordato per aver donato gli arredi interni della Chiesa. θαλαμηπόλος è un δὶς λεγόμενον omerico, *Od.* VII 8 θ. Εὐρυμέδουσα e XXIII 293 Εὐρυνόμη θ. dove il significato è «colei che attende alla camera/casa»,[122] riusato sporadicamente in poesia ellenistica, dove diviene anche epiclesi di Era e Afrodite[123] e poi divenuto un *Lieblingswort* di Nonno, che lo impiega con valore aggettivale 25x in *D.* e 1x in *Par. Jo.*,[124] sempre in riferimento a contesti nuziali o talamici.[125] L'idea di "camera", "stanza" è ineliminabile dall'aggettivo, mentre quella di "arredi" gli è estranea. Woods vorrebbe intendere θάλαμος come «cappella», «tempio», in riferimento, come si è visto a una dedica privata di Gorgonio nel *martyrium* di S. Babila a Dafne. Secondo la sua lettura, «Gorgonios emphasizes not his importance as an imperial *cubicularius*, but his piety as a humble devotee of the shrine at which he performed this work, whatever exactly the nature of this work was».[126] Ma occorrerebbe addurre attestazioni in ambito cristiano di quest'uso di θάλαμος (Woods, sulla scorta del *LSJ*, apporta solo Aelian. *NA* XI 10 e Luc. *Syr.* 31),[127] o comunque dell'impiego di θαλαμπηπόλος per «sacerdote/attendente di

[121] Cfr. anche da Christ. *AP* II 350 ἀρήιον ἔργον ὑφαίνων (vd. Tissoni *ad loc.*, p. 226).
[122] Per l'esegesi antica cfr. *e. g. Schol.* ad *Od.* VII 7 θαλαμηπόλος· ἤτοι ἡ περὶ τὸν θάλαμον ἀναστρεφομένη, ἢ ἡ τοῦ οἴκου προνοοῦσα.
[123] Rhian. *AP* VI 173, 1 = *HE* 3236 GP (= 67, 1 Powell), Diosc. *AP* VI 220, 3 = *HE* 1541 GP, Phil. *APl* 177, 1 = *GPh* 3108 GP (Cipride).
[124] *Par. Jo.* II 2 θαλαμηπόλος… ὥρη, su cui vd. Livrea *ad loc.* (p. 156). Da Nonno dipendono Colluto 259 (Eros), Museo 231 (Kost *ad loc.*, pp. 433-434) e 276.
[125] Significato che ha anche nella nuova attestazione di *POxy* 4352 fr. 5 II, 12, vd. D. Gigli Piccardi, *Antinoo, Antinoupolis e Diocleziano (P. Oxy. 4352 fr. 5 II)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 139, 2002, pp. 55-60: 56.
[126] Wood, *Malalas*, cit., pp. 59-60.
[127] Il termine non sarebbe certo inatteso (per il suo valore metaforico): esso tuttavia non risulta, ad es., nel regesto di A. Papacostantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbasides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001, pp. 267-268; né nel più generale Ch. Mohrman, *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens* [1963], in *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma 1977, pp. 211-230.

una cappella».[128] In mancanza di ciò, si può solo osservare che l'impiego di οἶκια al v. 1 per indicare la chiesa (uso, questo, comunissimo) potrebbe giustificare anche θάλαμος = «cappella». In definitiva, pare più prudente tornare all'esegesi tradizionale, pur con la consapevolezza che è anch'essa tutt'altro che sicura:[129] ma è forse quella che meglio spiega l'enfasi sul ruolo di Gorgonio, che sembrerebbe aver seguito materialmente la fase finale dei lavori. Dunque si può intendere «il *comes* Gorgonio ha realizzato i lavori che gli spettavano in quanto *cubicularius*»; oppure, come accennavo sopra, riprendere la proposta di Stadtmüller e correggere θαλαμηπόλος al nominativo, «il *comes* Gorgonio, *cubicularius*, ha realizzato i lavori», intendendo ἔργον ὔφανεν = εἰργάσατο. Cade in questo caso l'idea della cappella nel *martyrium* di S. Babila, presentata del resto da Woods con molta cautela.

Resta da osservare che il poeta dell'epigramma aveva una discreta cultura. Al v. 2 sono espressi con notevole concisione due *topoi* molto ricorrenti nelle descrizioni di chiese, ovvero la "chiesa alta come il cielo" e la "chiesa raggiante".[130] Al v. 3 il secondo emistichio mostra una rarità ellenistica come ὑποδρήσσω[131] in un sintagma che pochi decenni dopo viene riutilizzato da Greg. Naz. *Carm.* I 1, 6, 15 (gli angeli) ἐσσυμένως μεγάλῃσιν ὑποδρήσσουσιν ἐφετμαῖς; I 1, 27, 25 (i sacerdoti) Χριστοῦ βασιλῆος ὑποδρήσσοντες ἐφετμαῖς; I 2, 1, 34 (gli angeli) ἐσσυμένως μεγάλῃσιν ὑποδρήσσουσιν ἐφετμαῖς. La coincidenza è sorprendente, ed è difficile da valutare: la soluzione più ovvia è che ambedue dipendano da un modello perduto, a meno che non si pensi che Gregorio sia venuto a conoscenza dell'epigrafe ad Antiochia (eventualità non impossibile, se si trattava della dedica di un edificio di culto di grande importanza). In seguito l'espressione si ritrova, sia pure in sede diversa, solo in Paul. Sil. *S. Soph.* 340 ἀρχός, ὑποδρήσσων σθεναροῦ βασιλῆος ἐφετμαῖς (l'ordine di

[128] Nella letteratura pagana il termine, ad es. nei poeti ellenistici, denotava i sacerdoti di Cibele ed aveva comunque una forte connotazione, che si deve ammettere del tutto perduta nell'uso che ne viene fatto nel nostro epigramma.

[129] Ad es. contro questa interpretazione sta il fatto che solitamente la realizzazione di opere urbanistiche promosse dall'imperatore era affidata alla gerarchia civile, non al *praepositus sacri cubiculi*, vd. Woods, *Malalas*, cit., pp. 58-59.

[130] Ne ho raccolto esempi in *Nonno, Par. E 1-2 e la descrizione di edifici nella poesia tardoantica*, «Prometheus» 24, 1998, pp. 193-214.

[131] Coniato (sull'omerico ὑποδρηστήρ), allo stato della documentazione, da A. R. III 274 ὑποδρήσσων βασιλῆι, ripreso da Q. S. XII 134, Nonno (15x, vd. Peek *s.v.*), *Maneth.* VI 276 ὑποδρήσσοντας ἄνακτι, Mus. 143 (dove vd. Kost *ad loc.*, p. 336), *AP* IX 582, 3 (VI sec.?) θεσμῷ ὑποδρήσσοντες ἀνικήτων βασιλήων. In Greg. Naz. *Carm.* II 1, 16, 11 ὑποδρηστήρ vale «sacerdote».

radunarsi in S. Sofia per l'inaugurazione), che però dipende da Gregorio.[132]

Contribuiscono ad elevare la qualità letteraria del testo anche i due tetracoli consecutivi (vd. *supra*, § 1), e l'allitterazione πανείκελα παμφανόωντα (questo, è noto, diventerà uno dei fenomeni stilistici più vistosi dello stile moderno); Malala ci ha conservato un testo di notevole caratura.

Nei §§ 5-7 ho brevemente analizzato alcuni esempi della formazione e della diffusione dello stile nonniano nelle epigrafi metriche: sono i primi saggi di una ricerca sistematica, resa adesso più agevole dal completamento della preziosa silloge di Merkelbach e Stauber.[133] È notorio che a partire dall'egiziano Trifiodoro e poi in maniera compiuta nei poemi di Nonno, si diffonde nell'epos tardoantico uno stile affatto nuovo, i cui prodromi si possono rintracciare fin dalla tarda età ellenistica, e che poi avrà una sua notevole continuazione nei cosiddetti poeti "nonniani", seguaci della peculiare metrica e della lingua creata dal "caposcuola".[134] Mentre la letteratura alta recepisce il nuovo modello metrico-stilistico *in toto*, nella produzione epigrafica del V e VI sec. la penetrazione della "maniera moderna" appare più lenta e discontinua, caratterizzata dal riecheggiamento di singoli termini o di sintagmi, che convivono – talora in modo stridente – con elementi arcaizzanti o comunque "non-nonniani", talora anche con prosodie tutt'altro che irreprensibili. Il quadro varia da regione a regione, con tipologie assai differenti. La ragione principale di questa variegata fenomenologia risiede naturalmente nell'eterogenea for-

[132] Paolo impiega ὑποδρήσσω altre tre volte, per indicare il compimento dell'impresa di S. Sofia: vd. 269-270 κεῖνος ἀνὴρ τὰ πρῶτα θεμείλια πήξατο νηοῦ / εὐκαμάτων βουλῇσιν ὑποδρήσσων βασιλήων; 514 ἀνέρες, εὐτέχνοισιν ὑποδρήσσοντες ἐδέθλοις; 553-554 καλλιπόνων βουλῇσιν ὑποδρήσσοντες ἀνάκτων / νηὸν ἐδωμήσαντο πελώριον.

[133] Per altri esempi si vedano le indagini di Magnelli, *Memoria letteraria*, cit.; *Su un epigramma greco tardoantico da Scitopoli*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 152, 2005, pp. 57-60.

[134] Rimando ad alcuni lavori in cui si può agevolmente reperire la bibliografia principale: A. Wifstrand, *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933; Nonni Panopolitani *Dionysiaca*, rec. R. Keydell, I-II, Berolini 1959; Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Chants I-II*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1976; M. Whitby, *From Moschus to Nonnus: the Evolution of the Nonnian Style*, in N. Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, pp. 99-155; Agosti, Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro*, cit.; Agosti, *Le Dionisiache. Canti 25-39*, cit., pp. 32-44.

mazione culturale degli estensori delle epigrafi metriche, nonché nel livello dei committenti e delle comunità cui le scritture esposte erano destinate. Già da queste prime indagini, per quanto limitate, possiamo forse trarre comunque alcune indicazioni interessanti: innanzitutto una conoscenza della *Parafrasi* più diffusa di quanto di solito si pensi (la riprova che lo stile nonniano era considerato uniforme in ambedue le opere); accanto ad essa una possibile diffusione di opere dall'insospettato *Fortleben*, come l'arcaizzante *Metafrasi dei Salmi*. La fenomenologia stilistica forse più frequente è quella del *presque Nonnien*: singoli termini di probabile influenza nonniana, ma combinati in sintagmi che non appaiono nei poemi del Panopolitano o in quelli dei suoi seguaci. La produzione epigrafica in questi casi ci consente di intravedere soluzioni che lo "stile moderno" aveva forse esperito, ma che nella letteratura alta non sono state accolte o non sono state conservate.[135]

Gianfranco Agosti

[135] Ringrazio per le loro osservazioni e i loro suggerimenti Federico Condello, Claudio De Stefani, Massimo Magnani, Enrico Magnelli e Francesco Tissoni. Denis Feissel (*litt.* del 1° luglio 2005), oltre che di questioni puntuali ha voluto discutere con me di problemi di metodo: gli sia qui rinnovata la mia gratitudine).

Prolegomeni all'edizione critica dei *Progimnasmi* di Severo Alessandrino*

> Ὅλων τῶν ἄλλων Σοφιστῶν, τῶν τόσῳ πολυαρίθμων, τὰ ἔργα ἐχάθησαν. Ἀλλὰ τοῦτο δὲν εἶναι αἰτία νὰ ὑποθέτωμεν μετὰ βεβαιότητος ὅτι ἦσαν ἄνευ ἀξίας ἢ κατώτερα τῶν διασωθέντων. Δὲν εἶναι καλὸς τρόπος νὰ κατηγορῶμεν τοὺς ἀπόντας.
>
> (K. Kavafis, Ὀλίγαι σελίδες περὶ τῶν Σοφιστῶν, in G. Dallas, Ὁ Καβάφης καὶ ἡ δευτέρη Σοφιστική, Ἀθήνα 1984, p. 28).

Il vasto naufragio della letteratura retorico-sofistica del tardoantico, accanto a personalità di spicco, quali Libanio, Imerio, Giuliano, Temistio, Procopio e Coricio di Gaza, ha permesso ugualmente di far emergere dai fondali delle biblioteche bizantine talune figure meno note, che contribuiscono, in ogni modo, con la testimonianza della loro opera a comporre il quadro generale di quello che dovette essere un fenomeno socio-culturale ben più ampio ed articolato.[1]

* Ringrazio sentitamente Paul Géhin e Jacques-Hubert Sautel (IRHT, Paris), per l'aiuto prestatomi nella stesura della lista dei manoscritti e per la consueta pronta disponibilità con cui rispondono entrambi alle richieste degli utenti dell'Istituto parigino. Un vivo pensiero di gratitudine vada, inoltre, a Gabriela Dumitrescu, capo-dipartimento della Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România di Bucarest, per la sollecitudine con cui ha inviato, a titolo d'omaggio, i *folia* di mio interesse del ms. 726 (511) del fondo di detta Biblioteca. Per l'elenco delle edizioni e delle traduzioni, si rimanda *infra* alle rispettive sezioni che accompagnano i prolegomeni alle *narrationes* e alle etopee ed alla bibliografia finale. I *Progimnasmi* di Severo sono citati secondo l'ordine, le pagine e le linee dell'edizione del Walz.
La ricerca non sarebbe stata possibile senza il sostegno economico del *Forschungsfonds* dell'Università di Friburgo, cui va tutto il mio personale riconoscimento.

[1] Un ricco quadro, ora in corso di pubblicazione, è stato offerto da J. Schamp, *Sophistes à l'ambon. Esquisses pour la Troisième Sophistique comme paysage littéraire*, in E. Amato (avec le concours de A. Roduit et M. Steinrück), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, I-II, Bruxelles 2005. A tale raccolta mi permetto di rinviare anche per l'interesse di altri contributi (in part. quelli di F. De Martino, *I sofisti e l'arte di comunicare*, e di H.-G. Nesselrath, *Sophisten bei Sokrates von Konstantinopel*). Vari ed importanti elementi vengono, inoltre, dalla lettura del libro di B. Puech, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque*

Tra loro, quel Severo, sofista d'Alessandria – che avrebbe meritato l'interesse della penna curiosa del giovane Leopardi («hic autor non tanti est» sentenzierà seccamente il poeta di Recanati[2]) –, i cui resti, in tutto 6 διηγήματα e 8 ἠθοποιΐαι (almeno quelle finora note[3]), furono raccolti per la prima ed unica volta assieme nel 1832 da Christian Walz.

Tali testi, quanto mai bisognosi di nuove cure, restano, tuttavia, nonostante l'«esplosione di tardoantico» che caratterizza i nostri studi,[4] appannaggio esclusivo, anzi direi elitario di pochi addetti ai lavori, per lo più specialisti di retorica antica o cultori di letteratura proto-bizantina. Non esiste, infatti, di questo sofista nessuno studio, nessun'edizione d'insieme condotta secondo criteri più scientifici ed affidabili di quelli che furono alla base dei *Rhetores Graeci* del Walz, nessuna versione completa in lingua moderna: un autore, insomma, per usare una giusta definizione data di recente da Domitilla Campanile,[5] che condivide la sorte di quegli scrittori considerati privi di reali interessi storico-letterari e di una chiara individualità artistica; tali, dunque, da meritare l'oblio completo.

Per Severo, in particolare, ingiustamente assente nei lessici di riferimento – non solo nel *LSJ*, dove, ad es., per la voce συγγεύομαι, che ricorre nel titolo di *Ethop.* 6 Walz, viene registrata la sola testimonianza di Σ Ar., *Pax* 115, ma anche nel recente ed importante *Diccionario Griego-Español* diretto da Francisco Adrados[6] –, solo tardivamente inserito nella *Realencyklopädie*,[7] escluso o dimenticato nella *Geschichte* del Lesky, ma anche nello *Handbuch* di Christ-Schmid-Stählin, urge più che mai una

impériale, Paris 2002, e, soprattutto, dal lavoro di M. Heath, *Menander. A Rhetor in Context*, Oxford 2004. Resta, comunque, imprescindibile il richiamo a G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983, ed Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley-Los Angeles 1991.

[2] Cfr. G. Leopardi, *Scritti filologici (1817-1832)*, a c. di G. Pacella e S. Timpanaro, Firenze 1969, p. 616. Le note del Leopardi alle etopee di Severo – che egli leggeva nell'edizione del Gale (op. cit. *infra*) – risalgono al dicembre del 1825. Comunicate al Walz da L. de Sinner (cfr. S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari 1997[3], p. 123 e n. 78), esse si trovano custodite presso la Biblioteca Nazionale di Firenze (Manoscritti Leopardiani. *Banco rari* 342, inserto 16, inserto minore 2).

[3] Altre due etopee (di cui una inedita) vengono ora ad aggiungersi: vd. *infra*. È per banale confusione, invece, che il Montfaucon (*Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, Parisiis 1739, p. 772) attribuisce a Severo, anziché a Tiberio retore, il *De figuris Demosthenicis*.

[4] Cfr. A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, «Studi Storici» 40, 1990, pp. 157-180.

[5] D. Campanile, *Eliano e la sua «Varia Historia»*, in Amato, *Approches*, cit.

[6] Cfr. la *Lista I (Autores y Obras)* ed il relativo *Suplemento* alla pagina elettronica www.filol.csic. es/dge/lst/lst-int.htm.

[7] Vd. K. Gerth, *s.v. Severos von Alexandreia*, in *RE* Supplbd. 8 (1956), coll. 715-718.

nuova indagine della tradizione manoscritta, così come un esame attento e sistematico della lingua e dello stile, che potrebbe forse in parte aiutare a dirimere la dibattuta questione della dubbia paternità di molti scritti inseriti nel *corpus* certamente più vasto di Libanio, segno di una probabile *Schulzusammengehörigkeit*, benché quanto mai lontani dalla prosa dell'antiocheno.[8]

Un caso evidente è rappresentato dall'etopea pseudo-libaniana 26 Foerster,[9] che, attribuita apoditticamente al nostro Severo dallo Schissel,[10] ha trovato la sua giusta collocazione tra gli scritti di questo retore a

[8] Di passaggio, ricordo che per l'identità di Severo si seguono generalmente le conclusioni di Otmar Schissel (*Severus von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr.*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 8, 1929/1930, pp. 1-13: 2-3), che ritiene si tratti dell'allievo di Libanio, contro il quale quest'ultimo indirizza, intorno al 389 d.C. (vd. R. Foerster, «Jahrbücher für Klassische Philologie» 113, 1876, pp. 640-641), un intero discorso – il LVII (Κατὰ Σεβήρου) nell'edizione di R. Foerster (Libanii *Opera*, IV, pp. 150-174). Contro tale conclusione sembra ora andare, in base all'esame del ritmo, M. Steinrück, *Éthos et rythme dans les éthopées de Sévère d'Alexandrie*, in E. Amato (ed.), *ΗΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerno 2005 (in corso di pubblicazione). In passato, si era ritenuto anche che sotto il nome di questo sofista si nascondesse il console ordinario Messius Phoebus Severus, vissuto al tempo dell'imperatore Antemio (467-472), e di cui vi è menzione in Fozio (*Bibl.* cod. 142 = VI, pp. 9, 16; 21, 4; 22, 31 e 10; 30, 6; 47, 21 Henry) e nella *Suda* (*s.v.* Σεβῆρος [Σ 182 Adler]): vd. J. A. Fabricius (*Bibliotheca Graeca*, VI, Hamburgi 1712^2, p. 138), da cui dipendono, acriticamente, Chr. Walz, *Rhetores Graeci*, I, Stuttgart 1832, p. 536; A. Westermann, *ΜΥΘΟΓΡΑΦΟΙ. Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunsvigae 1843, p. XIX; J. Puiggali, *Art et folie: à propos d'Aristénète II 10*, «Littérature, Médecine et Société» 6, 1984, pp. 29-40: 32. Come che sia, è chiaramente in errore Puech, *Orateurs*, cit., p. 450, nel proporre di identificare il sofista Elio Severo – menzionato in un epitafio del II-III d.C. (*CIL* VI, 10868; *IGUR* II, 296) – con il Severo dell'epoca di Antemio.

[9] Cfr. Foerster, in Libanii *Opera*, cit., VIII, pp. 434–435.

[10] Cfr. O. Schissel, *Rhetorische Progymnasmatik der Byzantiner*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 11, 1934-1935, pp. 1-10: 6 n. 1 – che intendeva così opporsi a K. Orinsky, *De Nicolai Myrensis et Libanii quae feruntur progymnasmatis*, diss., Vratislaviae 1920, il quale si era espresso a favore di Nicola di Mira (vd. E. Richtsteig, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 2, 1921, p. 209) –, seguito acriticamente da H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, p. 109, e Chr. Heusch, *Die Achilles-Ethopoiie des Codex Salmasianus. Untersuchungen zu einer spätlateinischen Versdeklamation*, Paderborn 1997, p. 35. *Contra*, B. Schouler, *La tradition hellénique chez Libanios*, I, Paris 1984, pp. 123-124, e J.-L. Fournet, *Une éthopée de Caïn dans le Codex des Visions de la Fondation Bodmer*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 92, 1992, pp. 253-266: 254 n.

seguito dell'attento esame stilistico, linguistico e contenutistico, così come del nuovo esame della tradizione manoscritta che qui di seguito propongo.[11]

Quest'ultima inchiesta ha permesso, altresì, di riesumare dal Parisino gr. 2544 (di seguito K) il frammento di una nuova etopea inedita e finora sconosciuta agli studiosi, avente come tema le parole pronunciate da Demostene alla morte di Filippo (Τίνας ἂν εἴποι λόγους Δημοσθένης τοῦ Φιλίππου ἀποθανόντος).[12]

Col presente contributo, dunque, lungi dal voler riabilitare la personalità di Severo, intendo offrire al pubblico dei lettori il primo vero studio d'insieme della *Textüberlieferung* severiana, in vista della nuova edizione critica commentata e della relativa traduzione italiana, che mi accingo a pubblicare nella collezione *Cardo. Études et Textes pour l'Identité Culturelle de l'Antiquité Tardive* dell'Università di Fribourg.

I. *Narrazioni*

Collocato al secondo posto nell'ordine tradizionale dei progimnasmi, il διήγημα (*narratio*) rappresenta una composizione ben attestata nei *corpora* retorici tardoantichi e bizantini (ci restano narrazioni di Aftonio, Libanio, Nicola di Mira, Giovanni Doxapatro, Niceforo Basilace, Giorgio Pachimere, Giorgio Cipriota, ecc.), su cui i tecnografi, a partire da Elio Teone ed Ermogene, non hanno mancato di dare definizioni e suddivisioni.[13]

Sotto il nome di Severo d'Alessandria la tradizione bizantina ci ha resti-

9, che continuano ad attribuire il pezzo a Libanio. L'ipotesi di Schissel è, in effetti, priva di dimostrazione: cfr. A. Stramaglia, *Amori impossibili. PKöln 250, le raccolte progimnasmatiche e la tradizione retorica dell'"amante di un ritratto"*, in B.-J. e J.-P. Schröder (edd.), *Studium declamatorium. Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, Leipzig 2003, pp. 213-239: 223 n. 26.

[11] Vd., nel dettaglio, E. Amato, *L'autore dell'εὐνοῦχος ἐρῶν (Ps.-Lib., Ethop. 26 Foerster) ed il più antico frammento in prosa di etopea d'autore*, in Amato, *Approches*, cit. Solo W. Hörandner (*Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien 1981, p. 69) ne aveva proposto in precedenza l'attribuzione a Severo a seguito dell'analisi delle clausole ritmiche.

[12] Vd. E. Amato, *A new fragment of the Ethopoiiai of Severus of Alexandria*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» (in corso di pubblicazione).

[13] Per una trattazione teorica di tale progimnasma con il richiamo alle fonti antiche, vd. Jacobs, op. cit. *infra*, pp. 2-7; A. Pignani (ed.), Niceforo Basilace, *Progimnasmi e Monodie*, Napoli 1983, pp. 20-22; Schouler, *La tradition*, cit., pp. 69-79; M. Patillon (ed.), Aelius Théon, *Progymnasmata*, Paris 1997, pp. XLV-XLIX.

tuito i seguenti sei esempi, di cui cinque mitici ed uno storico, tutti di tipo asindetico ed indiretto:

1. Τὸ κατὰ τὸ ἴον
2. Τὸ κατὰ τὸν Ὑάκινθον
3. Τὸ κατὰ Νάρκισσον
4. Τὸ κατὰ τὸν Ἀρίωνα
5. Τὸ κατὰ τὸν Ἴκαρον
6. Τὸ κατὰ τὸν Ὦτος καὶ Ἐφιάλτην.

L'ordine all'interno della sezione non pone alcuna difficoltà, visto che esso, come vedremo, è rispettato da tutti i testimoni manoscritti di Severo. Quanto, invece, alla collocazione dell'intera sezione prima di quella delle etopee, va detto che essa va ipotizzata proprio alla luce dello schema fornito dai teorici antichi, che pongono il διήγημα innanzi all'ἠθοποιΐα. Al contrario, nei due soli manoscritti che tramandano il *corpus – suppositus* – pressoché completo di Severo (il Madrileno A e l'Ambrosiano B), le *narrationes* seguono le etopee,[14] stravolgendo chiaramente l'ordine tradizionale, che troviamo rispettato nei *corpora* di Libanio e Niceforo Basilace.[15]

Manoscritti

I codici contenenti διηγήματα di Severo, tutti tipici esemplari di libri di scuola – da me visionati in fotocopia, ad eccezione dell'Ambrosiano B ispezionato autopticamente –, risultano essere, allo stato attuale delle mie ricerche, i seguenti:

A Madrid, Biblioteca Nacional de España, gr. 4636 (N-115),[16] miscellaneo, cartaceo, della seconda metà del XV secolo, di complessivi *folia* II + 263 (mm.

[14] Nel Madrileno, tuttavia, dopo i 6 διηγήματα viene copiata l'etopea 7 Walz, assente in B (vd. *infra*).

[15] In particolare, per quanto riguarda Niceforo, va sottolineato come i διηγήματα si trovino sempre prima delle etopee nei manoscritti da cui essi sono tramandati (Barb. gr. 240 e Vind. Phil. gr. 321). Sulla disposizione delle sezioni all'interno del *corpus* basilaciano, vd. A. Pignani, *Prolegomeni all'edizione critica dei Progimnasmi di Niceforo Basilace*, «Bollettino dei Classici» n.s. 21, 1973, pp. 41-57: 51-52, le cui conclusioni si mostrano in generale valide anche per il nostro autore.

[16] Per il contenuto dettagliato del manoscritto ed i dati codicologici, vd. G. de Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1987, pp. 169-174, ed in particolare A. Bravo García, *El Matritensis BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del Ion platónico: un estudio codicológico, paleográfico y crítico I: notas de codicología*, «Revista del Colegio Universitario de Ciudad Real. Cuaderno de Filología» 2, 1983,

198 x 150), contenente un alto numero di testi retorici (in particolare discorsi di Libanio, Coricio ed Elio Aristide), composto ed in parte vergato da Costantino Lascaris in età ormai avanzata.[17] Donato dallo stesso Lascaris alla città di Messina, il manoscritto passò poi nel 1690 al Duca de Uceda, per entrar a far parte della collezione della Biblioteca madrilena nel 1712. Le 6 *narrationes* di Severo, secondo l'ordine vulgato, si trovano ai ff. 212-213^{v}, cui segue nel medesimo foglio l'etopea 7 Walz e precedono, ai ff. 210-212^{r}, le etopee 4, 6, 3, 8 Walz.

B Milano, Biblioteca Ambrosiana, gr. 409 (G 69 sup.),[18] miscellaneo, cartaceo, della seconda metà del XV secolo (aa. 1454-1463), di complessivi *folia* II + 345 (mm. 297 x 215), posseduto ed in parte copiato da Giovanni Dociano,[19] quindi rifluito nella collezione Pinelli. Le 6 *narrationes* di Severo, sempre secondo l'ordine vulgato, si trovano ai ff. 317^{v}-318; precedono le etopee 4, 6, 8, 3 Walz (ff. 316^{v}-317^{v}). Il codice contiene, tra l'altro, discorsi di Eschine, Elio Aristide, Temistio e Giuliano.

C Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 900,[20] miscellanea di testi retorici (Aftonio, Ermogene, Nicola di Mira, Elio Aristide, ecc.) su supporto cartaceo, di complessivi *folia* I + 218, di cui una parte (mm. 250 x 175) più recente, l'altra (190 x 130) più antica. La sezione comprendente le 6 *nar-*

pp. 3-43; *El Matritensis BN 4636 (N 115), ff. 109-119v del Ion platónico: un estudio codicológico, paleográfico y crítico II: notas de paleografía*, «Faventia» 6/2, 1984, pp. 33-78. Uno *specimen* della scrittura del ms. si trova in Ch. Graux, A. Martin, *Fac-similés de manuscrits grecs d'Espagne*, Paris 1891, pl. XVIII, n° 62.

[17] Una nota apposta a f. 191^{v} recita, infatti, così: Κωνσταντῖνος ὁ Λάσκαρις καὶ ταύτην ἐξέγραψε λυγρῷ ἐπὶ γήραος οὐδῷ. L'*inscriptio* del volume (f. 1) reca, invece, la seguente annotazione: Κωνσταντίνου τοῦ Λασκάρεως κόπος καὶ κτῆμα. ἐνταῦθα πάμπολα περιέχεται καὶ παλαιῶν καὶ νέων λογίων ἀνδρῶν τῶν καθ' ἡμᾶς γενομένων ἐπιτάφιοι τε πλεῖστοι καὶ μονῳδίαι. Per la biografia di Costantino, vd. T. Martínez Manzano, *Konstantinos Laskaris Humanist - Philologe - Lehrer - Kopist*, Hamburg 1994, in part. pp. 296-297 e 346 per la ricostruzione delle vicende legate al manoscritto.

[18] Per il contenuto dettagliato del manoscritto, vd. E. Martini, D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Mediolani 1906, pp. 409-411. Cfr. inoltre, per la datazione, H. Schenkl, *Beiträge zur Textgeschichte der Reden des Themistios*, Wien 1919, p. 61.

[19] Per i manoscritti vergati da tale scriba, vd. M. Vogel, V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909, pp. 169-170; Ch. G. Patrinelis, Ἕλληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς ἀναγεννήσεως, «Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου» 8-9, 1958-1959, pp. 63-125: 79.

[20] Per il contenuto dettagliato del manoscritto e i dati codicologici, vd. P. Schreiner, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Graeci. Codices 867-932*, In Bibliotheca Vaticana 1988, pp. 82-87.

rationes di Severo (f. 209^{rv}) risale all'inizio del XIV secolo e risulta mutila, per la caduta di un foglio, della parte iniziale della prima *diegesis* (inc. τῇ βοϊ νέμεσθαι). Il manoscritto, posseduto da Bartolomeo de Columnis[21] e, forse, in origine da Manuel Bullotes,[22] venne utilizzato dal tipografo romano Zacagnius, come attesta un'annotazione apposta in testa al f. 209 di Severo: «Hae narrationes diversis verbis eadem fere continent quae in Libanii narrationibus de eisdem rebus ab Allatio editis habent».[23]

D Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 1891,[24] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 116 (mm. 215 x 150), vergato tra i secoli XIII-XIV da almeno tre distinte mani coeve (forse quattro) e posseduto dal cardinale Isidoro Ruteno. Contiene di Severo la sola *narratio* 4 Walz (ff. 33^{v}-34).

E Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 3115,[25] miscellaneo, cartaceo, di complessive 90 pagine, risalente al XVII secolo. Contiene di Severo, assieme alle etopee 4, 6, 8, 3 Walz (pp. 15-19), i sei διηγήματα (pp. 19-21) secondo l'ordine vulgato.

Di questi i soli ad essere stati finora adibiti per l'edizione dei sei pezzi severiani sono il Madrileno A e l'Ambrosiano B. Il nuovo esame della tradizione manoscritta permette, dunque, non solo di ampliare la base della *recensio* con l'aggiunta di tre nuovi manoscritti, di cui due *vetustiores* e, dunque, non apografi, ma anche di recuperare numerose sviste e false attribuzioni presenti nelle edizioni e negli apparati dei miei predecessori.[26]

[21] Vd. la nota apposta al f. 8^{v}. Sul personaggio, cfr. A. Campana, *Chi era lo stampatore Bartolomeo de Columnis*, in *Studi e ricerche sulla storia della stampa del Quattrocento*, Milano 1942, pp. 1-32.
[22] Vd. la nota di f. 215^{v}. Per l'identificazione, cfr. Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, cit., p. 275, ed E. Trapp, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, II, Wien 1977, n° 3087.
[23] Cfr. J. Bignami-Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI*, Città del Vaticano 1973, *index*; P. Canart, *Les Vaticani graeci 1487-1962*, Città del Vaticano 1979, p. 92 n. 46.
[24] Per il contenuto dettagliato del manoscritto e i dati codicologici, rimando a P. Canart, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Graeci. Codices 1475-1962*, In Bibliotheca Vaticana 1970, pp. 520-528.
[25] Per il contenuto sommario del codice, vd. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèques de Paris et des Départements*, III, Paris 1888, p. 109.
[26] Di queste, naturalmente, ritengo poco interessante ed utile fornire ai lettori una notizia dettagliata, per la quale varranno gli apparati della mia prossima edizione.

Rapporto tra i manoscritti e *stemma codicum*

L'esame delle diverse lezioni dei manoscritti permette di supporre l'esistenza di un comune archetipo α, risalente molto probabilmente all'epoca stessa dell'autore, da cui si dipanarono due distinti rami della tradizione: il primo, più fedele e vicino all'originale, è rappresentato dall'incontro delle lezioni comuni del Matritense A e dall'Ambrosiano B; il secondo, cui deve farsi risalire la testimonianza del Vaticano C, offre lezioni che non servono quasi mai a restituire il testo corretto.

Tuttavia, all'interno della prima classe, la testimonianza del manoscritto del Lascaris, che lo Jacobs pone in pratica sullo stesso piano dell'Ambrosiano, risulta senz'altro superiore rispetto a quest'ultimo, su cui sembrano aver operato gli interventi di qualche dotto copista, che ha, talora, alterato il testo originale; sicché per la *constitutio textus* delle sei *narrationes* severiane l'apporto del codice di Madrid è di assoluto rilievo.

A corroborare tale ipotesi stanno i risultati dello studio parallelo condotto sulla tradizione manoscritta di Coricio di Gaza, che dimostrano come per i discorsi del gazeo ivi copiati il Madrileno A rappresenti una copia fedele del Matritense 4641 (N-101) – testimone fondamentale per la costituzione del *corpus* coriciano, venuto in dono allo stesso Lascaris durante il soggiorno di Rodi tra gli anni 1453-1460 –, di cui riproduce i medesimi errori ed i medesimi interventi sanatori, oltre che s'intende nuovi personali apporti che modificano positivamente in qualche punto l'antigrafo.[27]

Analogamente, l'esame della tradizione di Giuliano Imperatore, che ha portato gli studiosi a considerare l'apporto dell'Ambrosiano B certamente valido, benché inferiore rispetto a quello di altri manoscritti giulianei, viste le numerose e, talora, gravi alterazioni di cui esso è gravato,[28] ci spinge a guardare con maggiore cautela alla testimonianza di B.

[27] Vd. R. Foerster in Choricii Gazaei *Opera*, rec. R. F., editionem confecit E. Richtsteig, Stutgardiae 1972, pp. XII-XIII. Mi permetto, inoltre, di rinviare al mio imminente *Aperçus sur la tradition manuscrite des Discours de Chorikios de Gaza et état de la recherche*, in C. Saliou (éd.), *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire (Actes du Colloque de Poitiers, 6-7 mai 2004)*, Salerno 2005.

[28] Vd. J. Bidez, *La tradition manuscrite et les éditions des Discours de l'Empereur Julien*, Gand-Paris 1929, p. 81; C. Prato, D. Micalella (edd.), Giuliano Imperatore, *Misopogon*, Roma 1979, p. 28, ed in particolare A. Filippo, *Un nuovo codice del Misopogon di Giuliano imperatore*, «Bollettino dei Classici» s. III, 14, 1993, pp. 67-79. Per il ruolo giocato dall'Ambrosiano nella *constitutio textus* dei *Discorsi* di Temistio, vd. O. Ballériaux, *Prolégomènes à une nouvelle édition critique des Discours de Thémistios*, «Revue d'Histoire des Textes» 31, 2001, pp. 1-59: 39-40, 56, 58. Cfr., inol-

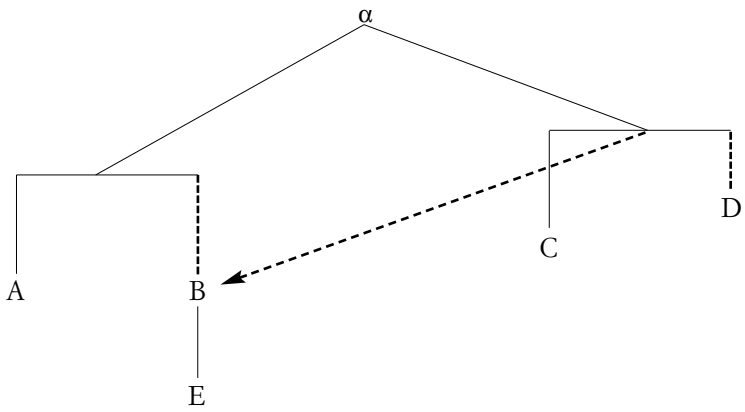
Se, infatti, sono numerose le coincidenze di AB rispetto a C, l'Ambrosiano offre di suo le seguenti lezioni individuali: p. 537, 5 γεγονὸς] -ὼς; 538, 20 (tit.) ἱστορικόν post Ἀρίωνα add.; 538, 25 ἀναβάλετό; 538, 26 τὴν ναῦν; 539, 2-3 φύσαντος] φήσαντος; 539, 8 διατήξαντος om. Di queste solo due (538, 20 [tit.] ἱστορικόν; 538, 26 τὴν ναῦν), assieme a ἐρώμενος (538, 13 e 15) per il quale A offre la lezione ἐρωμένος, sono condivise anche da C, che presenta, a sua volta, una nutrita serie di varianti non registrate né in A né in B: 537, 8 δι᾽ αὐτὴν] δι᾽ αὐτὸν; 537, 11 ἄνθεσι] ἀστράσι; 537, 11 τῆς κόρης] τοῦ βίου; 537, 12 γέγονεν ἡ γυνή] γέγονε τῆς γυναικῆς; 537, 16 ἐραστὴν] ἐργαστὴν; 538, 10 πηγὴν] τὴν γῆν; 538, 14 πηγὴν] γῆν; 538, 21-22 πρὸς κιθάρας ἠσκεῖτο τέχνην] προσκιθαρήσαιτο καὶ τέχνην; 538, 25 μουσικῆς] τέχνης; 538, 27 ἐκριφθέντα] ἀφικόμενον; 538, 28 τὸν om.; 538, 29 ἐξέσωσε] διέσωσε; 538, 29 σχήματος] ἱστάμενος; 539, 1 (tit.) Ἴκαρον] Ἰκάριον; 539, 2 Δαιδάλου] Δαίδαλος; 539, 5 πτηνοῦ] πόθου; 539, 8 ἀπώλετο] κατέρχετο; 539, 8-9 διατήξαντος] συντήξαντος; 539, 9 κἀντεῦθεν] καὶ πεσὼν; 539, 12 Ἀλωέως; 539, 16 δὲ ἐπὶ] δ᾽ ἐπὶ; 539, 16 ἐνὶ κεραυνῷ] σκεπτῷ. I punti di contatto tra A e C si riducono, invece, ai soli due seguenti casi: 537, 5 γεγονὸς; 539, 2-3 φύσαντος.

Più problematica è la collocazione, nell'ideale *stemma codicum*, del Vaticano D, anche per il fatto che esso contiene solo una διήγησις (la 4). Tuttavia, il costatare che, per questo solo pezzo, vi è per ben tre volte accordo tra C e D (538, 26 τὴν ναῦν; 538, 27 ἀφικόμενον; 538, 28 διέσωσε) spinge a ritenere il Vaticano D appartenente al medesimo ramo di C, benché da esso distante di vari gradi. D presenta, infatti, le seguenti varianti non registrate in C, ma neppure in AB: 538, 20 (tit.) τὸν Μεθυμναῖον post Ἀρίωνα add.; 538, 21-22 πρὸς κιθάρας ἠσκεῖτο τέχνην] πρὸς κιθαρίζειν τέχνην ἐκέκτατο; 538, 22 δὲ τυράννῳ om.; 538, 25 ἀνεβάλετό τι τῆς μουσικῆς] ἀνελάβετο τι μέλος ἐπιθανάτιον; 538, 25 τις post δελφὶν add.; 538, 27 τὸν om.; 538, 28 παρὰ] περὶ; 538, 29 σχήματος] ὀχούμενος. Rispetto a C (ed a B), il Vaticano D (con A) non condivide, però, l'aggiunta di ἱστορικόν (538, 20 [tit.]). Infine, con B e C offre in 538, 26, contro τῇ νηῖ di A, la lezione poziore τὴν ναῦν.

Di nessun interesse, infine, il Parigino E, il quale, alla luce sia dei risultati della collazione, che dell'ordine e del contenuto dei *Progimnasmi* di Severo, si mostra senza dubbio un apografo di B.

tre, F. W. Lenz, C. A. Behr in P. Aelii Aristidis *Opera quae exstant omnia*, I, Lugduni Batavorum 1976, p. XLIX; L. de Lannoy in Flavii Philostrati *Heroicus*, Leipzig 1977, pp. V, XIV; M. Joyal, *The textual tradition of [Plato], Theages*, «Revue d'Histoire des Textes» 28, 1998, pp. 1-53: 28-29.

Propongo, di seguito, uno stemma esemplificativo del grado di parentela dei cinque testimoni superstiti, da utilizzare solo come guida di superficie.



Trattandosi tutti di testimoni primari, ad eccezione del Parigino E, che deriva da B, le loro lezioni andranno tutte ugualmente segnalate in apparato. Solo, infatti, l'esame attento della lingua e dello stile nei singoli passaggi è in grado di stabilire la preferenza da accordare ad un manoscritto piuttosto che ad un altro.

Tradizione allotria (*Geoponica*)

Gli studiosi – quali, ad es., il Gemoll[29] e lo Jacobs[30] – hanno rilevato da tempo come i διηγήματα 1 e 3 Walz di Severo siano rifluiti, ad opera di un anonimo compilatore vissuto all'epoca di Costantino Porfirogenito, nella cosiddetta versione *recentior* dei *Geoponica*.[31] In effetti, i due brani

[29] *Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica*, Berlin 1883, pp. 18-20.
[30] Op. cit. *infra*, p. 12.
[31] Sulle complicate vicende redazionali dei *Geoponica*, vd. E. Oder, *Beiträge zur Geschichte der Landwirthschaft bei den Griechen*, «Rheinisches Museum» 45, 1890, pp. 89-99, 212-222, e 48, 1893, pp. 1-40; E. Fehrle, *Studien zu den griechischen Geoponikern*, Leipzig-Berlin 1920; B. Koutava-Delivoria, *La contribution de Constantin Porphyrogénète à la composition des Geoponica*, «Byzantion» 72/2, 2002, pp. 365-380. Cfr., inoltre, P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, pp. 288-292.

– così come altri 8 presenti nel libro XI dei *Geoponica* in parte anch'essi tratti da raccolte progimnasmatiche più antiche[32] –, «inserted at appropriate points prefatory to the discussion of individual plants in book 11»,[33] sembrano essere assenti nella recensione *vetustior* del VI secolo (le Ἐκλογαί di Cassiano Basso), stando almeno alle versioni orientali che sono sopravvissute.[34]

Senza entrare nel merito delle molteplici ed interessanti implicazioni ideologico-culturali che tale tipo d'interventi sollevano,[35] basti per il nostro caso sottolineare come essi si rivelano di estremo interesse non tanto per la *constitutio textus* delle due *narrationes* severiane, quanto piuttosto per lo studio della ricezione e della diffusione dei prodotti retorici tardoantichi, destinati ad essere riutilizzati e riadattati negli ambienti scolastico-eruditi, fino a farne veri e propri doppioni, componimenti nuovi e/o tramandati sotto il nome del rimaneggiatore, sia esso un professore di retorica o, come nel caso presente, il compilatore della raccolta dei *Geopo-*

[32] Si tratta dei capitoli 4 (Περὶ κυπαρίσσου), 10 (Περὶ πίτυος), 15 (Περὶ δενδρολιβάνου) e 29 (Περὶ κιττοῦ) – derivati o, in ogni modo, vicini a Nicola di Mira (cfr. nell'ordine Nicol. *Narr.* 12; 8; 4; 5 Walz) – e del 17 (Περὶ ῥόδου) – proveniente da Aftonio (II, p. 22 Spengel). Il capitolo 2 (Περὶ δάφνης) ricorre, poi, negli scolî ad Hom. *Il.* 1, 14. Sono, invece, prodotti probabilmente autonomi dell'autore dei *Geoponica* i capitoli 2 (Περὶ ἐλαιῶν), 6 (Περὶ μυρσίνης), 19 (Περὶ κρίνου).

[33] Così R. Rodgers, *Κηποποιΐα: Garden Making and Garden Culture in the Geoponika*, in A. Littlewood, H. Maguire, J. Wolschke-Bulmahn (edd.), *Byzantine Garden Culture*, Washington, D.C. 2002, pp. 159-175: 169 (l'articolo è disponibile in rete all'indirizzo: www.doaks.org/ByzGarden/ByzGarch8.pdf). Lo studioso parla, però, erroneamente – a proposito delle fonti di tali inserti – come di testi retorico-scolastici «not specifically known».

[34] La più antica (VI/VII sec.) è quella in lingua pahlavi intitolata *Warz-nama*. Da essa dipende una versione araba dell'VIII secolo (*F. al-farisīya*), fonte, a sua volta, per la versione sempre in arabo dello pseudo-Qusṭus (*F. ar-rumīya*), databile al IX. Per la tradizione araba dei *Geoponica*, vd. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV, Leiden 1971, pp. 310-318, e V, 1974, p. 427; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, pp. 433-436; B. Attié-Attié, *L'origine d'al-falāḥa ar-rūm īya et du pseudo-Qusṭus*, «Hespéris Tamula» 13, 1972, pp. 139-181. Per ulteriore bibliografia, vd. J. L. Teall, *The Byzantine Agricultural Tradition*, «Dumbarton Oaks Papers» 25, 1971, pp. 35-59. Cfr., inoltre, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897[2], p. 262.

[35] Scrive il Rodgers (*Garden Making*, cit., p. 169): «That they are incorporated into a compendium that preserves "the advice of the ancients" is not without interest to show at least a mild tolerance of paganism that could be intellectually consistent with Bizantine classicism».

nica. La letteratura progimnasmatica, in quanto prodotto di scuola e, come tale, meno protetta nella sua integrità testuale rispetto alla letteratura "elevata", è sovente interessata a questioni del genere.[36]

Cito, ad es., il caso di *Progymn.* 41 Pignani di Niceforo Basilace. Esso è tramandato in alcuni codici (Vaticano gr. 1584 e Mosquense Syn. 292) sotto il nome di Simeone Metafraste,[37] in altri (Bucurestense gr. 508 [594]) sotto quello di Niceforo, in altri ancora (Ateniese Ἐθν. Βιβλ. 480) privo di qualsivoglia attribuzione. Ebbene, laddove esso è attribuito al Metafraste, si presenta in una forma sostanzialmente diversa da quella in cui esso è attribuito al Basilace. Si tratta, in altre parole, di un testo "altro", un "rimaneggiamento" del progimnasma basilaciano, che non può in alcun modo essere assunto a base della *constitutio textus* dello stesso.[38] In questi casi, infatti, va tenuto presente un importante fattore di trasmissione scolastica, che potrebbe essere all'origine del fenomeno: «i docenti attingevano ad 'Aufsatzbücher' precedenti per poi approntarne spesso di propri, nel corso della loro attività di insegnamento».[39]

Niente di strano, dunque, come l'esempio ora discusso lascia concludere, che anche le due *narrationes* severiane, ingestite propriamente nella collezione bizantina dei *Geoponica*, abbiano dato vita ad un prodotto letterario diverso, autonomo ed "originale", che sarebbe contro ogni buon impianto metodologico utilizzare, senza le dovute precauzioni, per l'edizione delle stesse. Del resto, se paradossalmente la tradizione manoscritta non ci avesse conservato nulla di Severo, le due *narrationes* in esame sarebbero ricadute *tout court* sotto il calamo dell'anonimo autore dei *Geoponica*.[40]

[36] Si vedano a tal proposito le lucide pagine di A. Stramaglia, *Le Declamationes maiores pseudo-quintilianee: genesi di una raccolta declamatoria e fisionomia della sua trasmissione testuale*, in Amato, *Approches*, cit.

[37] Ed a questi è attribuito dall'Allacci (*De Symeone scriptis diatriba*, Parisiis 1664, pp. 245-253 = *PG* CXIV, coll. 209-218) e, quindi, dal Pathusa (Ἐγκυκλοπαιδεία φιλολογική, II, Venetiis 1780², pp. 397-403). Più scettico sull'attribuzione tanto a Niceforo quanto a Simeone appare Hörandner, *Prosarhythmus*, cit., pp. 94-95. Per la discussione dell'intera problematica, vd. Pignani (ed.), Niceforo Basilace, cit., pp. 53-57.

[38] Vd. Pignani (ed.), Niceforo Basilace, cit., p. 55.

[39] Così Stramaglia, *Amori impossibili*, cit., pp. 213-239: 230.

[40] Allo stesso imperatore Costantino Porfirogenito come autore dei *récits* mitologici pensa Koutava-Delivoria, *La contribution*, cit., pp. 369-371. L'ipotesi, benché affascinante, merita, tuttavia, un'ulteriore e più accurata indagine: vd. E. Amato, *Costantino Porfirogenito ha realmente contribuito alla redazione dei Geoponica?*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 8, 2005, in corso di pubblicazione.

Su tale aspetto della tradizione dei *Progimnasmi* di Severo, che riguarda anche le etopee, ritorneremo in seguito. Per il momento, sembra utile riportare le due differenti "versioni" della medesima *narratio*, in modo da rendere evidenti le riprese, le modifiche e gli aggiustamenti.

Διήγημα τὸ κατὰ τὸ ἴον
(Sev., *dieg.* 1 Walz)

Ἴον τὸ ἄνθος, ἐξ ἧς ὀνομάζεται γέγονεν· ἤρα μὲν γὰρ ὁ Ζεὺς τῆς Ἰοῦς· ἐρῶν δὲ ἐπλησίαζε· καὶ *συνὼν λαθεῖν* ἐπειρᾶτο τὴν Ἥραν· καὶ τὸν ἔλεγχον μεταβολὴν ἐποιεῖτο τῆς φύσεως· καὶ τὸ γεγονὸς ὑποκλέψαι *δοκῶν*, εἰς βοῦν μεταβάλλει τὴν ἄνθρωπον· τιμῶσα δὲ ἡ γῆ *τὴν τοῦ Διὸς ἐρωμένην*, ἄνθος ἀνῆκε τῇ βοΐ νέμεσθαι· καὶ γεγονὸς δι' αὐτὴν, ἐξ αὐτῆς ὀνομάζεται. Καὶ δηλοῖ τῆς κόρης τὰς τύχας τοῖς χρώμασιν· ἐρυθραίνεται μὲν γὰρ *οἷα* παρθένος, πορφύρεται δὲ οἷα βοῦς· καὶ λευκαίνεται δηλοῦν τὴν *ἐν ἄνθεσι* τῆς κόρης μεταβολήν· ὅσα τε βλαστήματα φαίνεται, γέγονε γηγενῆ.

Περὶ ἴου ἱστορία
(*Geop.* XI, 22 Beckh)

Ἴον τὸ ἄνθος ἐξ ἧς ὀνομάζεται γέγονεν. ἤρα μὲν γὰρ ὁ Ζεὺς τῆς Ἰοῦς, ἐρῶν δὲ ἐπλησίαζε. καὶ *συλλαθεῖν* ἐπειρᾶτο τὴν Ἥραν καὶ τὸν ἔλεγχον μεταβολὴν τε ἐποιεῖτο τῆς φύσεως. *ἁλοὺς γὰρ ὁ Ζεύς*, καὶ τὸ γεγονὸς ὑποκλέψαι *ζητῶν*, εἰς βοῦν μεταβάλλει τὴν ἄνθρωπον. τιμῶσα δὲ ἡ Γῆ *τὴν ἐρωμένην τοῦ Διὸς* ἄνθος ἀνῆκε τὴν βοῦν νέμεσθαι, καὶ γεγονὸς δι' αὐτὴν ἐξ αὐτῆς ὀνομάζεται. καὶ δηλοῖ τῆς κόρης τὰς τύχας τοῖς χρώμασιν. ἐρυθραίνεται μὲν γὰρ *οἱάπερ* παρθένος, πορφύρεται δὲ οἷα βοῦς, καὶ λευκαίνεται, δηλοῦν τὴν *εἰς ἄστρα* τῆς κόρης μεταβολήν, ὅσα γὰρ τὸ βλάστημα φαίνεται, γέγονεν ἡ γυνή.

Διήγημα τὸ κατὰ Νάρκισσον
(Sev., *dieg.* 3 Walz)

Παραλόγου πάθους ὁ λόγος ὑπῆρξε παραλογώτερος· Νάρκισσος γὰρ ἦν ἐρῶν οἴκοθεν καὶ φθειρόμενος οἴκοθεν· ὥρᾳ μὲν γὰρ διέφερε σώματος· *ὅθεν δὲ τὴν ὥραν* καὶ τὸν πόνον ἐκτήσατο· καταλαμβάνει γὰρ πηγὴν *ὁ* πιόμενος· θεατὴς δὲ τῆς οἰκείας μορφῆς καταστὰς, ἐραστὴς ὁ αὐτὸς καὶ *θεατὴς κατεφαίνετο· ἦρα δὲ, ὅθεν αὐτὸς ἐκ αὐτοῦ καταφθείρεται· ἐρώμενος ἦν ἐραστὴν οὐ κτησάμενος· ἀλλ' ἐπὶ πηγὴν ἑαυτὸν ἐπαφεὶς*, ἔστεργε μὲν τὴν σκιὰν ὡς *ἐρώμενος*· ἑαυτοῦ δὲ λαβόμενος, *ἑαυτὸν ἐναφῆκε τοῖς ὕδασι·* καὶ παραψυχὴν τοῦ πάθους ζητῶν βίου στέρησιν εὕρατο, τοσοῦτον *τῆς τελευτῆς ὀνησάμενος* ὅσον *εἰς τέλος μεταπεσεῖν· καὶ δηλοῖ τὴν μνήμην ὁμωνύμῳ βλαστήματι.*

Περὶ Ναρκίσσου ἱστορία
(*Geop.* XI, 24 Beckh)

Παραλόγου πάθους λόγος ὑπῆρξε παραλογώτερος. Νάρκισσος γὰρ ἦν *μειράκιον* ἐρῶν οἴκοθεν καὶ φθειρόμενος οἴκοθεν· ὥρᾳ μὲν γὰρ διέφερε σώματος, *ἔνθεν δὲ τὸ ἐρᾶν* καὶ τὸ πόθον ἐκτήσατο· καταλαμβάνει γὰρ πηγὴν *ὡς* πιόμενος, θεατὴς δὲ τῆς οἰκείας μορφῆς καταστὰς ἐραστὴς ὁ αὐτὸς καὶ *ἐρώμενος ἐγένετο. ἐρῶν δὲ αὐτὸς ἑαυτοῦ δειφθείρετο. ἐπὶ πηγὴν οὖν ἐλθὼν* ἔστεργε μὲν τὴν σκιὰν ὡς *ἐρωμένην, ἡττηθεὶς δὲ καὶ* ἑαυτοῦ λαβόμενος *ἐπὶ τοῖς ὕδασι τῆς πηγῆς ἑαυτὸν ἐπαφῆκε*, καὶ παραψυχὴν τοῦ πάθους ζητῶν βίου στέρησιν εὕρατο, τοσοῦτον *τῇ τελευτῇ ὀνηθείς*, ὅσον *εἰς ἄνθος τῇ ὁμονύμῳ μνήμῃ τῆς βλάστης μεταβληθείς.*

Senza esprimermi sul valore di tali interventi, ribadisco come da un punto di vista strettamente metodologico sia del tutto da evitare di costituire il testo di Severo basandosi sul presunto rimaneggiamento dell'autore della *recensio vetustior* dei *Geoponica*,[41] se non dinanzi ad evidenti guasti della tradizione genuina, sanabili esclusivamente grazie alla testimonianza del tardo rimaneggiatore bizantino.[42]

Edizioni a stampa

L'*editio princeps* delle *narrationes* di Severo si deve a Juan de Iriarte, che nei suoi *Regiae Bibliothecae Matritensis Codices Graeci Manuscripti* (Madrid 1769) stampò alle pp. 461-462, tirandoli dal Madrileno A, i sei componimenti, nell'ordine in cui essi sono copiati nel manoscritto, divenuto, poi, quello vulgato.

Tale sequenza venne, infatti, rispettata nel 1832 da Christian Walz, che, derivando il proprio testo direttamente dall'edizione del predecessore,[43] riprodusse alle pp. 537-539 del primo volume dei suoi *Rhetores Graeci* (Stuttgart 1832) i sei διηγήματα di Severo, seguiti dalle otto etopee fino ad allora note.

Il testo pubblicato dal Walz servì, a sua volta, come modello per A. Westermann,[44] che lo ripropose – assieme a numerose altre *narrationes* di autori diversi – in appendice ai propri *ΜΥΘΟΓΡΑΦΟΙ. Scriptores poeticae historiae Graeci* (Brunsvigae 1843). L'ordine seguito dal Westermann non corrisponde, naturalmente, a quello vulgato, bensì è di tipo tematico (6, 4, 5, 1, 3, 2 Walz = p. 362, 363, 373-374, 378, 387), conformemente alle finalità della sua raccolta. Tanto il Walz quanto il Westermann non curarono, comunque, di ispezionare il codice di Madrid, riproponendo, talora, le sviste e gli errori di lettura commessi dal de Iriarte.[45]

Nel 1899, infine, il giovane Joannes Jacobs presentò dinanzi all'Università di Marpurg – sotto la guida di E. Maass – una *dissertatio philologica* inaugurale *De progymnasmaticorum studiis mytographicis*, in cui dava l'e-

[41] È questo l'errore in cui è caduto lo Jacobs per la *constitutio* del *dieg.* 1: vd. *infra*.
[42] Ho discusso alcuni esempi nel mio *Noterelle critico-testuali ai Progimnasmi di Severo Alessandrino*, «L'Antiquité Classique» 74, 2005 (in corso di stampa).
[43] Walz, *Rhetores Graeci*, cit., p. 536: «Narrationes ex Iriarto descripsi, nusquam alibi inveni».
[44] Westermann, *ΜΥΘΟΓΡΑΦΟΙ. Scriptores*, cit., p. XIX: «Integras item recepi Severi, quas primum ediderat […] *Iriartius* […], iterum *Walzius*».
[45] Mi limito a segnalare il caso di *dieg.* 1 (p. 537, 12 Walz), in cui il de Iriarte stampa γέγονε γηγενῆ, accolto sia dal Walz che dal Westermann, contro la lezione esatta del ms. γέγονεν ἡ γυνή, confermata dall'Ambrosiano B e da $C^{\gamma p}$.

dizione dei *dieg.* 1, 2, 4, 5, 6 Walz (pp. 43-44; 64-65; 22-23; 41-42; 18-19), ad eccezione del 3 Walz, del quale si limitò solo ad annotare le *variae lectiones* in apparato al testo di *Geop.* XI, 24 (pp. 52-53). Diversamente dai suoi predecessori, il testo fornito dallo Jacobs si basa in buona sostanza sul nuovo apporto dell'Ambrosiano B,[46] già segnalato da Bernard de Montfaucon nel *Diarium Italicum* (Parisiis 1702), sopravvalutandone, forse, il peso.[47]

Per il manoscritto di Madrid lo studioso si basa, invece, nuovamente sull'edizione spagnola del de Iriarte; di qui confusioni e sviste.[48] Lo Jacobs, inoltre, pur esprimendo un giudizio abbastanza duro sull'edizione sia del Walz che del Westermann, si appropria indebitamente di talune proposte di emendamento espresse proprio da quest'ultimo editore,[49] introducendone, a sua volta, di nuove, ma non sempre necessarie, suggerite dal Maass o frutto del proprio *esprit* filologico. Un grave limite dell'edizione dello Jacobs consiste nell'aver introdotto nel testo del *dieg.* 1 lezioni provenienti dai *Geoponica*.

Traduzioni

Non esiste – a mia conoscenza – alcuna traduzione in lingua moderna (né tanto meno in latino) delle sei narrazioni di Severo. Una versione vernacolare dei capitoli 22 e 24 dell'XI libro dei *Geoponica* – corrispondenti sostanzialmente ai *dieg.* 1 e 3 Walz di Severo – è stata, in ogni modo, fornita agli inizi del XIX secolo dall'inglese Thomas Owen[50] e molto più di recente dagli spagnoli M. J. Meana, J. I. Cubero e P Sáez.[51]

[46] Jacobs, *De progymnasmaticorum*, cit., p. 1: «Codicem Iriarti Matritensem retractandum non curavi».

[47] Dalla tabella pubblicata a p. 12 della sua *dissertatio* si ricava, infatti, che in tre casi, contro i quattro di A, la lezione di B sarebbe da preferire. Al contrario, due delle varianti *deteriores* indicate dallo studioso vengono dalla cattiva lettura del de Iriarte (vd. *infra*).

[48] Anche lo Jacobs, ad es., considera erroneamente la lezione γέγονε γηγενῆ data dal de Iriarte come quella genuina del ms. di Madrid, alla quale preferisce la variante γέγονεν ἡ γυνή di B. Ancora, la lezione erronea di μετήωρος in *dieg.* 5 (p. 539, 7 Walz) spetta al de Iriarte e non ad A, il quale esibisce correttamente μετέωρος.

[49] Mi riferisco ai casi di pp. 538, 15 Walz (Ἀμύκλειον > Ἀμυκλαῖον) e 539, 4 Walz (ἐλθοῦσα > ἐλεοῦσα e τὸ πάθος ἀνῆκεν > τὸ πάθος ἄνθος ἀνῆκεν), in cui le correzioni proposte dallo Jacobs spettano tutte al Westermann.

[50] Cfr. Th. Owen, *Geoponika. Agricultural pursuits*, London 1805-1806, pp. 83-85 (l'intera versione è disponibile *on-line* al seguente indirizzo elettronico: <www.ancientlibrary.com/geoponica>).

[51] *Geopónica o Extractos de agricultura de Casiano Baso*, Madrid 1998, pp. 393-394. Esiste, tuttavia, anche una traduzione in russo a cura di E. E. Lipšic (*Geoponiki. Vi-*

II. *Etopee*

Esercizio preparatorio tra i più complessi e ricchi d'implicazioni inventive tanto per i maestri che per gli studenti di retorica, l'etopea (in prosa ed in versi) rappresenta senza dubbio – come sottolinea G. Kustas[52] – il progimnasma *par excellence*.[53]

Praticato sin dall'età ellenistica – benché le prime attestazioni e definizioni teoriche risalgano all'epoca classica[54] –, la sua vera e propria codifi-

zantijskaja sel'skochozjajstvennaja enciklopedija X veka, Moskva-Leningrad 1960), che, allo stato attuale delle mie ricerche, non sono riuscito ancora a vedere. Lo stesso dicasi per le traduzioni in italiano a cura di N. Vitelli (*De li scelti et utilissimi documenti de l'agricoltura* […], in Venetia: per Giouan Battista de Borgofranco, 1542) e di P. Lauro (Costantino Cesare, *De noteuoli et utilissimi ammaestramenti dell'agricoltura* […], in Vinetia: appresso Gabriel Giolito di Ferrarii, 1549) ed in francese quella a cura di A. Pierre (*Les XX livres de Constantin César, ausquels sont traités les bons enseignements d'Agriculturo*, Poictiers: imp. Iehan et Enguilbert de Marnef, 1545), di cui ho solo notizia. Mi limito, infine, a segnalare il seguente titolo: S-F. Sartorio, *Geoponica*, Torino: tip. Oratorio di San Francesco di Sales, 1874. Non disponendo di nessuna informazione più precisa, non posso dire, tuttavia, se si tratti o meno di un'ulteriore versiona italiana dei *Geoponica*.

[52] *The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric*, «Viator» 1, 1970, pp. 55-73: 59-61.

[53] La bibliografia sull'etopea si è arricchita, in questi ultimi anni, d'importanti contributi. Dopo la dissertazione di H.-M. Hagen, Ἠθοποιΐα. *Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen-Nürnberg 1966 (in part. pp. 55-60 per l'etopea progimnasmatica), intesa soprattutto ad indagare le fonti classiche, vd. Pignani (ed.), Niceforo Basilace, cit., pp. 27-30; Schouler, *La tradition*, cit., pp. 119-124; A. N. Cizek, *Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen 1994, pp. 276-285; M. Helzle, *Der Stil ist der Mensch: Redner und Reden im römischen Epos*, Stuttgart-Leipzig 1996, pp. 22-36; Patillon (ed.), Aelius Théon, cit., pp. XXXIV-XXXVIII; Heusch, *Die Achilles-Ethopoiie*, cit., pp. 27-40; R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford 2001, pp. 228-230. Sono, poi, in corso di pubblicazione a cura dello scrivente gli *Atti* del colloquio internazionale *ΗΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante dans l'époque impériale et tardive*, tenutosi all'Università di Friburgo (Svizzera) il 1° febbraio 2005. Per l'elenco delle fonti dei tecnigrafi antichi, nell'attesa della pubblicazione del repertorio di G. Ventrella nei menzionati *Atti* di Friburgo, si veda Fournet, *Une éthopée de Caïn*, cit., p. 254 n. 8.

[54] Vd. Hagen, Ἠθοποιΐα, cit., pp. 3-54. Non si dimentichi che secondo Dionigi di Alicarnasso (*Lys.* 8, 1), una delle caratteristiche principali dello stile di Lisia consisterebbe proprio nella "rappresentazione dei caratteri" dei suoi assistiti (ἀποδίδωμί τε οὖν αὐτῷ [*sc.* Λυσίᾳ] καὶ τὴν εὐπρεπρεστάτην ἀρετήν, καλουμένην δὲ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἠθοποιΐαν). Su tale aspetto, per il quale molto si è scritto, rimando ai noti

cazione e, dunque, la sua diffusione nella prassi scolastica come realizzazione progimnasmatica comincia ad avvenire intorno al I-II secolo d.C. e giù fino a tutto il Medioevo, influenzando anche l'epistolografia o meglio la formulazione dei cosiddetti tipi epistolografici.[55]

Tra gli autori di etopee in prosa, un posto di assoluto rilievo è occupato da Libanio, nel cui *corpus* sono inserite ben 27 etopee[56] – il numero più elevato di etopee attribuite alla mano di un medesimo autore, assieme a quello di Niceforo Basilace.

Tuttavia, come capita spesso nella produzione del genere, non è raro il caso di imbattersi in realizzazioni posticciamente inserite nel *corpus* di un retore più noto, ma in realtà da attribuire ad altri autori, sovente meno noti.

contributi di W. Levering Devries, *Ethopoiia. A rhetorical study of the types of character in the orations of Lysias*, Baltimore 1892 (diss.); W. Motschmann, *Die Charaktere bei Lysias*, München 1905 (diss.); S. Usher, *Individual Characterisation in Lysias*, «Eranos» 63, 1965, pp. 99-119.

[55] Cfr. Theon. *Progymn.* 8 = p. 70, 22 Patillon; Nicol. *Progymn.* p. 67, 2-5 Felten; Demetr. 227 (su cui vd. P. Sykutris, *s.v. Epistolographie*, in *RE* Supplbd. 5, 1931, coll. 186-220: 194, e G. Lombardo in Demetrio, *Lo Stile*, Palermo 1999, p. 180).

[56] Cfr. Foester in Libanii *Opera*, cit., VIII, pp. 372-437. Per una lista degli autori di etopee in prosa vd. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur*, cit., I, pp. 108-116 (fondamentale per l'età bizantina); Fournet, *Une éthopée de Caïn*, cit., p. 254 n. 9; Heusch, *Die Achilles-Ethopoiie*, cit., pp. 34-40 (utile anche per il versante latino). Agli autori antichi ivi menzionati vanno aggiunti Costantino Acropolita (vd. R. Romano, *Etopee inedite di Costantino Acropolita*, in *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, pp. 311-337) e Giorgio Lapithes (vd. Fr. Tinnefeld, *Georgios Lapithes: Eine Ethopoiie auf Maria unter dem Kreuz Christi. Einleitung, Edition und deutsche Übersetzung*, «Orthodoxes Forum» 1, 1987, pp. 33-59). Le etopee in versi e/o su papiro – in attesa di poter leggere la completa rassegna di G. Agosti, *L'éthopée dans la poésie de l'Antiquité Tardive*, in Amato (ed.), *ΗΘΟΠΟΙΙΑ*, cit. – sono elencate, invece, a vario titolo, da Th. Nissen, *Die byzantinischen Anakreonteen*, München 1940, p. 14 n. 6 ; Fournet, *Une éthopée de Caïn*, cit., pp. 256-260; J.-A. Fernández Delgado, J. Ureña Bracero, *Un testimonio de la educación literaria griega en epoca romana (IG XIV 2012 = Kaibel, EG 618)*, Cáceres 1991, pp. 12-13; J.-A. Fernández Delgado, *Hexametrische ethopoiiai auf Papyrus und anderen Materialien*, in *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists (Copenaghen, 23-29 August, 1992)*, Copenaghen 1994, pp. 299-305; V. Jarcho, *P.Oxy. 3537: A True Ethopoea?*, «Eikasmos» 10, 1999, pp. 185-199; F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria 2000, pp. LVI-LVII e n. 71. Un utilissimo elenco di etopee in prosa ed in versi su tema omerico ha offerto J. Ureña Bracero, *Homero en la formación retorico-escolar griega: etopeyas con tema del ciclo troyano*, «Emerita» 67, 1999, pp. 315-339: 322-330.

Severo non è escluso da tale fluttuante dinamica, visto che, ad es., nel Leidense Vulc. gr. 2 (qui di seguito indicato con la lettera J) l'etopea 4 Walz è attribuita erroneamente a Libanio. Nel codice Urbinate gr. 152 (qui di seguito C) le etopee 4 e 6 Walz sono, invece, attribuite alternativamente a Procopio di Gaza; lo stesso avviene nel Reginense gr. 147 (di seguito B), dove l'etopea imputata è la 4 Walz. In quest'ultimo manoscritto, poi, le etopee 3 e 7 Walz, prive di qualsivoglia indicazione d'autore, sono inserite la prima (f. 141^{v}) tra alcune epitole di Giuliano e Basilio, la seconda (f. 131^{v}) tra le etopee di Libanio, sì da poter ingenerare confusione nella corretta attribuzione. Analogamente dicasi per il Vindobonense Phil. gr. 321 (di seguito U), in cui l'*Ethop.* 3 Walz compare anepigrafa tra i *Progimnasmi* di Niceforo Basilace.

Così è, però, anche per Libanio, dalla cui raccolta vanno senz'altro messe da parte le etopee 26 (Τίνας ἂν εἴποι λόγους εὐνοῦχος ἐρῶν)[57] e 27 (Τίνας ἂν εἶπε λόγους ζωγράφος γράψας κόρην καὶ ἐρασθεὶς αὐτῆς),[58] quanto mai aliene per stile, ritmo e lessico al retore di Antiochia. Ciò era evidente già al Foerster, che nella sua edizione teubneriana accoglie i due pezzi come pseudo-libaniani.[59]

Se, tuttavia, per l'*Ethop.* 27 Foerster vi è da tempo accordo tra gli studiosi sul fatto che si tratti di una realizzazione proprio di Severo Alessandrino (*Ethop.* 8 Walz),[60] per quanto riguarda la 26 i dubbi sull'identità del suo autore erano rimasti finora tali.[61]

Solo di recente, infatti, ho potuto dimostrare – spero in via definitiva – anche per questo pezzo la paternità severiana, alla luce tanto dell'attento esame dello stile, della lingua e del ritmo quanto dei nuovi apporti della tradizione manoscritta.[62]

Quest'ultima indagine – dato ancora più importante – ha permesso, infine, di riesumare dal Parisino gr. 2544 (qui di seguito indicato con la lettera K) il frammento di un'etopea inedita, finora sconosciuta agli studio-

[57] VIII, pp. 434-435 Foerster.
[58] VIII, pp. 435-437 Foerster.
[59] Cfr. Foerster, in Libanii *Opera*, cit., VIII, p. 368 : «ambae sunt aperte subditae».
[60] L'etopea appare in tutte le edizioni di Severo, da quella dell'Allacci fino alla più recente del Pichler (*Severos von Alexandreia*, cit. *infra*); ed a Severo è attribuita dagli studiosi: vd. Gerth, *Severos von Alexandreia*, cit., col. 718; Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur*, cit., I, p. 110; Puiggali, *Art et folie*, cit., p. 32; Stramaglia, *Amori impossibili*, cit., pp. 214-215 e *passim*. Per distrazione continua ad attribuirla a Libanio A. Lesky (ed.), Aristainetos, *Erotische Briefe*, Zürich 1951, pp. 46, 175.
[61] Cfr. Stramaglia, *Amori impossibili*, cit., p. 223 n. 26.
[62] Vd. nel dettaglio Amato, *L'autore dell'εὐνοῦχος ἐρῶν*, cit.

si, avente come tema le parole pronunciate da Demostene alla morte di Filippo.[63]

Allo stato, dunque, delle attuali ricerche, il *corpus* di Severo comprende le seguenti dieci etopee:

1. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Αἰσχίνης, εὑρὼν παρὰ Δημοσθένει εἰκόνα Φιλίππου (*Ethop.* 1 Walz);
2. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Αἰσχίνης ἐν τῇ φυγῇ Δημοσθένους διδόντος αὐτῷ ἐφόδιον (*Ethop.* 2 Walz);
3. Ποίους ἂν λόγους εἶπεν Ἡρακλῆς, τοῦ Περικλυμένου μεταβαλόντος παρὰ τὴν μάχην, καὶ τὴν οἰκείαν ἀρνουμένου μορφήν (*Ethop.* 3 Walz);
4. Τίνας ἂν εἶπε λόγους Μενέλαος, τοῦ Ἀλεξάνδρου τὴν Ἑλένην ἁρπάσαντος (*Ethop.* 4 Walz);
5. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Βρισηΐς ἀπαγομένη ὑπὸ τῶν κηρύκων (*Ethop.* 5 Walz);
6. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Ἕκτωρ ἐν Ἅιδου ἀκούσας τὸν Πρίαμον συγγεύσασθαι Ἀχιλλεῖ (*Ethop.* 6 Walz);
7. Τίνας ἂν εἶπε λόγους ἀκούσας ἐν Ἅιδου ὁ Ἀχιλλεὺς τὸν Πύῤῥον πορθήσαντα τὴν Τροίαν (*Ethop.* 7 Walz);
8. Τίνας ἂν εἶπε λόγους ζωγράφος γράψας κόρην, καὶ ἐρασθεὶς αὐτῆς (*Ethop.* 8 Walz = Ps.-Lib., *Ethop.* 27 Foerster);
9. Τίνας ἂν εἴποι λόγους εὐνοῦχος ἐρῶν (Ps.-Lib., *Ethop.* 26 Foerster);
10. Τίνας ἂν εἴπῃ λόγους Δημοσθένης, τοῦ Φιλίππου ἀποθανόντος (Par. gr. 2544, ff. 124^{v}-125).

Da questa lista si deduce in parte come, diversamente dalle *narrationes* – per le quali i codici in nostro possesso attestano la medesima sequenza –, l'ordine delle etopee debba ricostruirsi per via congetturale. Esso, infatti, è ipotizzabile non solo tenendo conto dei nuovi documenti, quanto anche confrontando le disposizioni parziali presenti nelle singole famiglie dei manoscritti che tramandano le etopee di Severo.

Prima di chiarire tale aspetto e proporre un nuovo ordine, sarà opportuno, dunque, elencare i testimoni manoscritti delle dieci etopee severiane ed indagarne i rapporti stemmatici.

Manoscritti[64]

I codici contenenti etopee di Severo, databili tra il XIII ed il XVIII secolo, risultano essere ventuno. Si tratta per la maggior parte di miscellanee di tipo retorico-scolastico da me visionate in fotocopia, ad eccezione del-

[63] Edizione e traduzione in Amato, *A new fragment*, cit.

[64] Adotto per comodità le sigle utilizzate da Schissel, *Severus von Alexandreia*, cit.,

l'Ambrosiano H e del Napoletano I – ispezionati autopticamente nelle rispettive biblioteche di appartenenza –, del manoscritto della Biblioteca Municipale di Vire (O) – consultato su *microfiches* –, e dei codici PT – riversati via-mail in formato jpg. Essi sono nel dettaglio i seguenti:

A Heidelberg, Universitätsbibliothek, Palat. gr. 356,[65] miscellaneo, cartaceo orientale, di complessivi *folia* 196, un tempo appartenente al fondo della Biblioteca Vaticana e posseduto da Arsenio Monembasiensis (= Aristobulo Apostoles).[66] Risale al sec. XIV *in.* Le etopee di Severo (7, 4, 6, 8, 3 Walz) sono copiate ai ff. 9-10.

B Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Reg. gr. 147,[67] miscellaneo, cartaceo, risalente agli inizi del XIV sec., di complessivi *folia* 153. Contiene le etopee 7, 4, 6, 3 Walz (ff. 131^{v}, 133^{v}, 134, 141^{v}). Tuttavia, solo la 4 e la 6 sono esplicitamente attribuite al nostro sofista.[68] La 3 e la 7 sono, infatti, prive di intestazione e si trovano rispettivamente tra le epistole di Giuliano e di Basilio e tra altre etopee di Libanio. La 7, inoltre, è corredata da alcuni *marginalia*.[69]

C Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Urb. gr. 152,[70] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 377 (mm. 220 x 130), vergato da diverse mani coeve, tutte ascrivibili al sec. XIV,[71] e provvisto di un indice di mano di Leone Allacci. Contiene di Severo le etopee 4 e 6 Walz (f. 337^{rv}), attribuite in altenativa anche a Procopio di Gaza (Σεβήρου σοφιστοῦ Ἀλεξανδρέως ὡς δέ τινες φασὶ Προκοπίου).

pp. 7-8, cui vengono ad aggiungersi, in ordine alfabetico, i nuovi testimoni venuti alla luce. Fa eccezione il solo Neapolitano gr. 209, al quale assegno la lettera «I», saltata per distrazione nella tavola sinottica procurata dallo Schissel.

[65] Per il contenuto dettagliato del manoscritto e i dati codicologici, vd. H. Stevenson, *Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1895, pp. 203-207.

[66] Per i manoscritti vergati da tale scriba, vd. Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, cit., pp. 42-44; Patrinelis, Ἕλληνες κωδικογράφοι, cit., pp. 68-69; P. Canart, *Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel-Gardthausen et de Patrinélis*, «Scriptorium» 17, 1963, pp. 56-82: 59.

[67] Per il contenuto dettagliato del manoscritto e i dati codicologici, vd. H. Stevenson, *Codices manuscripti graeci Reginae Svevorum et Pii PP. II*, Romae 1888, pp. 103-105.

[68] L'etopea 4 è attribuita in margine a Procopio di Gaza: ἠθοποιΐα Σεβήρου ὡς δέ τινες Προκοπίου.

[69] Vd. *infra*.

[70] Per il contenuto dettagliato del manoscritto e i dati codicologici, vd. C. Stornajolo, *Codices Urbinates graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1895, pp. 293-299.

[71] Il manoscritto è datato al XV secolo da Foerster, in Libanii *Opera*, cit., VIII, p. 361.

D Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 2918,[72] miscellaneo, cartaceo, di *folia* 191, di contenuto esclusivamente retorico, attribuibile alla fine del XIV secolo.[73] Giunto a Venezia dall'Oriente (forse dal monte Athos), il manoscritto fu acquistato da Giano Lascaris tra il 1508 ed il 1509, per poi entrare a far parte della collezione del card. Niccolò Ridolfi e, quindi, alla sua morte, in quella prima di Pietro Strozzi, poi di Caterina de' Medici.[74] Racchiude, tra l'altro, Ermogene, Teofrasto, Nicola di Mira, Libanio, Tiberio retore, Niceforo Basilace. Contiene di Severo le etopee 5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz (ff. 140^{v}-141). Si distinguono due differenti mani, indice della duplice tradizione testuale presente all'interno del medesimo manoscritto. In particolare, andrà segnalato la dipendenza dal Barberiniano gr. 240 per i ff. 169-174.[75]

E Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 2985,[76] miscellaneo, cartaceo, del XV secolo, di complessivi *folia* 266, appartenuto un tempo al card. Niccolò Ridolfi. Contiene, tra il molto altro, Aftonio, Ermogene, Elio Aristide. Le etopee di Severo (7, 4, 6, 8, 3 Walz) sono collocate nei ff. 262^{v}-265^{v}.

F Cambridge, University Library, ms. 680 (Dd.XI.54),[77] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 292, risultato dell'accorpamento di due differenti manoscritti, vergati da altrettante mani, la prima, più antica, fino a f. 196; entrambe, comunque, del XV secolo.[78] Contiene, tra l'altro, un *Epitafio per l'imperatore Maurizio*, alcune opere di Luciano e Libanio, vari trattati retorici e grammaticali. Le etopee di Severo (7, 4, 6, 8, 3 Walz) si trovano ai ff. 144-149 e presentano, talora, correzioni ed aggiunte successive. La 6, inoltre, è mutila (*expl.* ἀλλ' ἤδη καὶ), la 8 acefala (*inc.* ταύτης γέγονεν εὔπορον).

[72] Per il contenuto del codice, succintamente descritto da Omont, *Inventaire sommaire*, cit., III, p. 59, vd. I. Lana, *I Progimnasmi di Elio Teone*, I, Torino 1959, pp. 32-41, e G. Ballaira, *Tiberii de figuris Demosthenicis libellus cum deperditorum operum fragmentis*, Romae 1968, pp. 85-91. Cfr., inoltre, Pignani, *Prolegomeni*, cit., p. 43.

[73] Il manoscritto è datato al XV secolo da Foerster, in Libanii *Opera*, cit., VIII, pp. 5-6, 361.

[74] Vd. P. de Nolhac, *Inventaire des manuscrits grecs de Jean Lascaris*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité» 6, 1886, pp. 251-274; R. Ridolfi, *La biblioteca del Cardinale Niccolò Ridolfi (1501-1550). Nuovo contributo di notizie e documenti*, Firenze 1929; F. Trucchi, *Vita e gesta di Pietro Strozzi*, Firenze 1847, p. 143.

[75] Cfr. Pignani, *Prolegomeni*, cit., p. 43.

[76] Per il contenuto sommario del codice, vd. Omont, *Inventaire sommaire*, cit., III, p. 79.

[77] Per il contenuto del manoscritto, vd. *A Catalogue of the Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, I, Cambridge 1856, pp. 448-456.

[78] Il codice è ascritto ai secc. XIV-XV da Foerster, in Libanii *Opera*, cit., II, p. 55; VIII, p. 363.

G Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 3016,[79] cartaceo orientale, di complessivi *folia* 275, ascrivibile al XIV secolo[80] e contenente, tra il molto di Libanio, anche l'etopea 8 Walz (f. 214rv) e la pseudo-libaniana 26 Foerster (f. 226).

H Milano, Biblioteca Ambrosiana, gr. 409 (G 69 sup.). Vd. *supra*.

I Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III»,[81] gr. 209 (III.AA.6), miscellaneo, cartaceo orientale, di complessivi *folia* IV + 213 + IV (di mm. 163 x 114), databile tra il XIII ed il XIV secolo e composto di vari fascicoli indipendenti, esemplati da almeno dieci mani diverse. Contiene al f. 104 l'etopea 5 di Severo ed al f. 115rv, sempre sotto il nome di Severo, la pseudo-libaniana 26 Foerster.

J Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Vulc. gr. 2,[82] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 164, risultato dell'assemblaggio di due diversi manoscritti, risalenti, rispettivamente, alla fine del XV secolo (ff. 1-142; mm. 265 x 175) ed al XV secolo (ff. 143-164; mm. 235 x 135), vergati dalla mano di Giorgio Ermonimo Spartiate.[83] Nella prima sezione, comprendente, tra le altre cose, opuscoli di Senofonte, frammenti delle *Storie* di Polibio, le prime sei dissertazioni di Massimo Tirio e la versione greca del *De senectute* di Cicerone ad opera di Teodoro di Gaza, è stata ricopiata, sotto il falso nome di Libanio, l'etopea 4 (f. 125).

K Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 2544,[84] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 127, ascrivibile al XVI secolo, appartenuto al legato francese a Venezia,

[79] Per il contenuto sommario del codice, vd. Omont, *Inventaire sommaire*, cit., III, pp. 92-93.
[80] Il manoscritto è datato al XV secolo da Foerster, in Libanii *Opera*, cit., VIII, p. 368 e da Schissel, *Severus von Alexandreia*, cit., p. 7.
[81] Per l'analisi ed il contenuto dettagliato del codice (sommariamente descritto dal Cirillo sotto la vecchia segnatura III.A.6: cfr. S. Cyrillo, *Codices graeci manuscripti Regiae Bibliothecae Borbonicae*, II, Neapoli 1832, pp. 199-202), vd. M. Minniti Colonna, *Il Ms. Neapolitanus gr. III AA 6*, «Nicolaus» 5, 1977, pp. 325-363. Cfr., inoltre, W. Hörandner, *Leon Metropolit von Sardes und die Briefsammlung im Neap. III A 6*, «Byzantinische Forschungen» 2, 1967, pp. 223-237: 227-229.
[82] Per il contenuto dettagliato del manoscritto, vd. P. C. Molhuysen, *Bibliothecae Universitatis Leidensis Codices Manuscripti*, I, *Codices Vulcaniani*, Lugduni Batavorum 1910, pp. 1-2.
[83] Per i manoscritti vergati da tale scriba, vd. Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, cit., pp. 74-77; Patrinelis, Ἕλληνες κωδικογράφοι, cit., p. 84; K. A. de Meyier, *Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel-Gardthausen, de Patrinélis et de Canart*, «Scriptorium» 18/2, 1964, pp. 258-266: 259.
[84] Per il contenuto sommario del codice, vd. Omont, *Inventaire sommaire*, cit., III, p. 1.

Jean Hurault de Boistaillé, e vergato in parte dalla mano del cretese Zacharias Scordilis.[85] Contiene, tra l'altro, scritti di Alessandro di Afrodisia, Michele Psello e Pletone. Delle otto etopee finora note di Severo sono ricopiate le seguenti sei: 5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz (ff. 123-124^{v}, 25[86]). Seguono, quindi, addossate alle precedenti e attribuite ugualmente a Severo, altre due etopee, sfuggite agli studiosi. Di esse, tuttavia, l'ultima (ff. 125^{v}, 13-126^{v}: Τίνας ἄν εἴπῃ λόγους ὁ Ἔρως ‹ἰδὼν› [ἰ]δρυτόμον κόπτειν τὴν μύρραν ἐπιχειροῦντα ἔτι ἐγκυμονοῦσαν τὸν Ἄδωνιν) risulta essere già nota da altra fonte e non appartenere a Severo.[87] La prima (Τίνας ἂν εἴπῃ λόγους Δημοσθένης τοῦ Φιλίππου ἀποθανόντος), che, stando al manoscritto, si estenderebbe da f. 124^{v}, 26 a f. 125^{v}, 12, deve essere in realtà frazionata in due testi ulteriori. Solo la porzione che va da f. 124^{v}, 26 a f. 125, 7 (τῆς πλεονεξίας) corrisponde al titolo dell'etopea con il quale essa è tràdita. Non essendo noto da altra fonte, si può senza dubbio affermare che si tratti del frammento mutilo di un'etopea, finora sconosciuta, di Severo. Concorre a tale conclusione anche l'esame della lingua e dello stile. Le linee che seguono immediatamente dopo (f. 125, 8-125^{v}, 12), a ridosso del frammento severiano inedito e senza alcuno stacco o indicazione d'autore, corrispondono invece a Nicol. *Progymn.* 6 (I, p. 306, 8-306, 21 Walz).[88]

L Madrid, Biblioteca Nacional, gr. 4636 (N-115). Vd. *supra*.

M Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 3115. Vd. *supra*.

N Cambridge, Trinity College Library, ms. 1158 (O.2.54),[89] cartaceo del XVII

[85] Per i manoscritti vergati da tale scriba, vd. Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber*, cit., p. 126; Patrinelis, Ἕλληνες κωδικογράφοι, cit., p. 107; Canart, *Scribes grecs*, cit., p. 68; E. Gamillscheg, D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, 2, *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs* […], A, *Verzeichnis der Kopisten*, Wien 1989, p. 76 (n° 157). Quanto al possessore, vd. ora D. F. Jackson, *The Greek Manuscripts of Jean Hurault de Boistaillé*, «Studi Italiani di Filologia Classica» s. IV, 2, 2004, pp. 209-252: 228.

[86] E non ai ff. 123-127 e 142^{v}, come indica erroneamente Schissel, *Severus von Alexandreia*, cit., pp. 8-9; *Theodoros von Kynopolis*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 8, 1929-1930, p. 334.

[87] Si tratta, infatti, del *Progymn.* 51 Pignani di Niceforo Basilace. La segnalazione dello Schissel, in questo caso corretta (cfr. Schissel, *Theodoros von Kynopolis*, cit., p. 334 n. 5), è tuttavia sfuggita agli studiosi del Basilace. Il manoscritto, infatti, non è preso in considerazione dalla Pignani nei suoi *Prolegomeni* all'edizione dei *Progimnasmi* basilaciani (cfr. Pignani, *Prolegomeni*, cit., pp. 41-43, e in Niceforo Basilace, cit., pp. 51-57).

[88] Per le ragioni di tale accorpamento e l'attribuzione a Severo del frammento inedito, mi permetto di rinviare al mio *A new fragment*, cit.

[89] Per il contenuto del codice, vd. J. Montague Rhodes, *The western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge. A descriptive Catalogue*, III, Cambridge 1902, pp. 174-176.

secolo, di complessivi *folia* 156, appartenuto a Patrick Young. Si tratta di un manoscritto miscellaneo, che, oltre alle etopee di Severo (5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz = ff. 171-173), racchiude numerosi altri testi retorico-scolastici, tra cui una scelta di discorsi di Libanio ed i *Progimnasmi* di Nicola di Mira. Vi compaiono anche il *De figuris rhetoricis* de Febamone, il *De urinis* di Artemidoro e le *Favole* di Esopo.

O Vire, Bibliothèque Municipale, ms. 124,[90] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 32 (mm. 147 x 100), databile al XVII secolo. Contiene, tra l'altro, ben nove discorsi di Imerio. Le etopee di Severo (5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz) si trovano ai ff. 26-30 e derivano quasi certamente dal Barocci 131.

P Bucureşti, Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România (Muzeul Naţional de Antichităţi), ms. 726 (511),[91] miscellaneo, cartaceo, del sec. XVIII, di 861 pagine (mm. 220 x 160). Conserva di Severo le etopee 7, 4, 6 Walz (pp. 235-240), accompagnate nelle interlinee da una glossa sistematica in neo-greco.

Q Hagion Oros, Μονὴ Ἰβήρων, ms. 1317 (5437 Lambros),[92] miscellaneo, cartaceo, di complessivi *folia* 351, risalente al XVIII secolo. Contiene le etopee 7 [*expl.* εἰς τρόπαιον] e 4 Walz [*expl.* ἀποδέδωκε δάκρυα] (f. 78^{rv}).

R Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, Sinod. gr. 239 (449 Vladimir), sec. XVI, ff. 226-227. *Non vidi*.

S Oxford, Bodleian Library, Barocci 131,[93] miscellaneo, cartaceo orientale, di complessivi *folia* IV + 536, ascrivibile al XIII secolo (ca. 1250-1280) e copiato dalle mani di ben otto scribi. Contiene di Severo le etopee 5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz (f. 381^{v}).

[90] Per il contenuto del manoscritto, vd. C. A. Fédérique, in *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France. Départements*, X, Paris 1889, p. 437.
[91] Per il contenuto del manoscritto, vd. C. Litzica, *Catalogul manuscriptelor greceşti*, I, Bucureşti 1909, pp. 473-478.
[92] Per il contenuto dettagliato del codice, vd. Sp. P. Lampros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλλήνων κωδίκων, II, Cambridge 1900, pp. 263-265.
[93] Per il contenuto dettagliato del codice e i dati codicologici, vd. N. G. Wilson, *A Byzantine Miscellany: Ms. Barocci 131 Described*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 27, 1978, pp. 157-179, il quale fornisce per le etopee di Severo (p. 171) una sequenza errata (5, 7, 4, 1, 6, 2 Walz). Cfr., inoltre, H. O. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, I, Oxonii 1853, coll. 211-230, che data, però, il manoscritto al XIV secolo. Per l'identificazione dei copisti, vd. nuovamente – a completamento e rettifica di quanto dallo stesso pubblicato in «Byzantinische Zeitschrift» 59, 1966, pp. 305-306 – N. G. Wilson, *Medieval Greek Bookhands*, Cambridge, Mass. 1973, p. 29.

T Oxford, Bodleian Library, Langbaine 9,[94] miscellaneo, cartaceo, ascrivibile ai secoli XVII-XVIII, di complessive 193 *folia* (con numerazione per pagine), contenente, tra l'altro, scritti di Imerio, Libanio, Nicola di Mira e Niceforo Basilace.[95] Le etopee di Severo (5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz) sono ricopiate alle pp. 223-227 direttamente dal Barocci 131, come si evince chiaramente dalla scritta apposta sul margine sup. interno di p. 223.

U Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Phil. gr. 321,[96] miscellaneo, cartaceo orientale, di complessivi *folia* I + 329 (mm. 170/3 x 115/25), risalente alla seconda metà del XIII secolo e contenente, anepigrafa, la sola etopea 3 Walz (f. 289^{v}), falsamente inserita tra quelle di Niceforo Basilace.[97]

Ad essi andava probabilmente aggiunto l'Escorialense 208 (Γ.IV.21), ora disperso, il quale conteneva ai ff. 366-368 un numero indefinito di etopee severiane.

Come che sia, la nuova indagine da me effettuata non solo arricchisce il *corpus* progimnasmatico di Severo con il titolo ed il frammento di una nuova etopea, bensì amplia la *recensio* con l'apporto di ben sei nuovi testimoni manoscritti (I, Q-U), alcuni dei quali (I, S, U) antichi e non apografi, tali, dunque, da permettere una migliore e giusta definizione dei rapporti tra i vari codici e le famiglie di appartenenza.

Rapporto tra i manoscritti e *stemma codicum*

Nessun codice in nostro possesso attesta l'intero *corpus* delle etopee di Severo, bensì differenti selezioni, limitate, talora, ad un unico componimento non presente nei restanti manoscritti. Pertanto, sebbene dall'esame del contenuto dei singoli testimoni sia possibile intravedere le tracce di due famiglie, dai tratti tipici e ben definiti,[98] non è possibile, se non in

[94] Per il contenuto dettagliato del codice, vd. Coxe, *Catalogi*, cit., coll. 881-882. Cfr., inoltre, Pignani, *Prolegomeni*, cit., p. 43.

[95] Segnalo che il manoscritto è assente nella *Praefatio* (pp. VII-XLVIII) dell'edizione imeriana di A. Colonna (Himerii *Declamationes et Orationes cum deperditarum fragmentis*, Romae 1951).

[96] Per il contenuto e l'esame codicologico del manoscritto, vd. H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, I, Wien 1961, pp. 409-418. Cfr., inoltre, Pignani, *Prolegomeni*, cit., p. 43.

[97] La Pignani (*Prolegomeni*, cit., p. 43) segnala la presenza nel manoscritto di «cinque etopee anepigrafe, ma per altre fonti manifestamente conosciute come di Severo di Alessandria». L'informazione va considerata, tuttavia, errata, non trovando riscontro nel manoscritto.

[98] La prima è rappresentata da AEF. Essi tramandano, infatti, nell'ordine, le etopee 7, 4, 6, 8, 3 Walz. La seconda è rappresentata da DKNOST, testimoni, nell'ordine,

maniera macchinosa ed artificiale, proporre un'unica disposizione stemmatica per l'intero *corpus*. Al contrario, essendo i codici variamente presenti nelle singole composizioni e variamente accomunandosi fra loro, è possibile ricostruire diverse sotto-famiglie.

La prima è data dall'accordo di ABCDEFHJKLMNOPQST, tutti testimoni delle etopee 4, 6 e 7 o almeno di una di esse. I risultati della collazione di tali manoscritti permettono di ipotizzare l'esistenza di due opposti *supposititi*, a e b, individuati rispettivamente da ABCEFHJLMPQ e DKNOST. Sono numerosissime, infatti, le lezioni distintive di a rispetto a b, come si evince dai seguenti esempi scelti: *Ethop.* 4, p. 543, 2 Walz τὴν Ἑλένην ἁρπάσαντος a] ἁρπαγείσης Ἑλένης ὑπὸ Ἀλεξάνδρου b (O ὑπ᾽); 8 τοῦτον a] αὐτὸν b; 9 εἶναι τινὰ a] ὑπάρχειν b; 13 μὲν a] om. b; *Ethop.* 6, p. 544, 20 (tit.): εἶπε a] εἴποι b; ἀκούσας ἐν Ἅιδου a (ἀκούσας om. C)] ἐν Ἅιδου ἀκούσας b; 21 τὸν Πρίαμον a] Πρίαμον b; 22 περιόντων a] παρόντων b; καὶ post πατὴρ add. b; 545, 4 αὐτόχειρα a] ἀντίπαλον b; 11 γεγενημένος a] γενόμενος b; 14 ἀπόλωλέ a] ἀπώλετό b; σοῦ b] om. a; 16 ἀποσταζούσης b; *Ethop.* 7, p. 545, 19 (tit.) εἶπε a] εἴποι b; 23 καὶ om. a; 24 δὲ a] καὶ b; 26 παρεσκεύαζον a] παρεσκεύασα b (κατεσκεύασα O); 546, 9 ἐγεγόνειν a] ἐγενόμην b.

Va da sé che non tutti i manoscritti sono testimoni primari e, dunque, utili alla *constitutio textus*. Tale è il caso, all'interno del gruppo a, di M, P, Q, per i quali si può procedere senz'altro alla *eliminatio codicum descrip-*

delle etopee 5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz. L'elemento comune tra i due gruppi è dato, dunque, dalle etopee 7, 4, 6, che ritroviamo in entrambe le classi e nel medesimo ordine. L'attestazione delle restanti etopee (3, 8 e 5, 1, 2) costituisce senz'altro un indizio sufficiente (ma non necessario) per ascrivere gli altri manoscritti ad una di dette famiglie. Così, ad esempio, è possibile ipotizzare l'appartenenza alla prima classe di B, HM ed L, dai quali sono tràdite, rispettivamente, le etopee 7, […] 4, […] 6, […]3; 4, 6, 8, 3 e 4, 6, 3, 8, […] 7. Non è, invece, possibile, alla luce dell'esame del contenuto dei manoscritti, ricondurre ad una delle famiglie ora individuate i restanti codici: alcuni di essi (CJPQ) sono difatti testimoni delle etopee 4, 6 e 7, comuni ad entrambe le classi; altri (GIU) di una sola composizione. In quest'ultimo caso, in particolare, anche la presenza di un'etopea "distintiva" – che porterebbe in teoria ad assegnare G alla prima famiglia, IU alla seconda –, non può essere decisiva. Nulla vieta, infatti, che l'originario antigrafo, da cui derivano originariamente GIU, risalga ad una tradizione più antica, in cui era ancora attestato il *corpus* intero delle etopee di Severo per entrambe le famiglie. Una riprova a tale ipotesi viene dall'osservare non solo che K, oltre alle etopee tipiche della seconda classe, tramanda un componimento non attestato altrove, bensì anche che GI – da ascrivere per il contenuto rispettivamente alla prima ed alla seconda classe – attestano entrambi la pseudo-libaniana 26 Foerster, assente tanto nella selezione della prima famiglia, quanto in quella della seconda.

torum. Il Parisino gr. 3115 è difatti interamente esemplificato sul più antico Ambrosiano H, di cui riproduce non solo tutte le lezioni individuali, ma anche il medesimo ordine e contenuto. Il Bucurestense 726 ed l'Atonita Μον. Ἰβ. 1317 condividono in buona sostanza le lezioni di A, benché siano distanti da esso di vari gradi. Il confronto con le lezioni dell'*editio* allacciana permette, invero, di concludere che tali manoscritti derivano direttamente da questa o meglio dalla medesima fonte.

Ciò chiarito, resta da indagare il rapporto tra i restanti codici. In base all'ordine ed al contenuto delle etopee comuni a tale gruppo, si potrebbe ipotizzare una dipendenza del Parisino E (XV) e del Cantabrigense F (XV) dal più antico A (XIV^{in}): essi tramandano, infatti, nella medesima sequenza le etopee 7, 4, 6, 8, 3. In realtà, l'esame delle varianti non solo non sostiene tale ipotesi, ma anzi non consente neppure di ricostruire un legame più netto tra uno o più manoscritti all'interno del medesimo gruppo. Ci troviamo, in altri termini, dinanzi ad otto testimoni primari, non essendo nessuno di essi esemplificato sull'altro, portatori di varianti, talora, di valore analogo. A sostegno di quanto affermato, riporto i seguenti esempi scelti: *Ethop.* 4, p. 543, 1 Walz (tit.) εἶπε λόγους ACEFHL] λόγους εἶπε B^{ac} εἶπεν λόγους B^{pc} om. J; τοῦ om. CB^{pc}; 4 γεγόναμεν ABEFHJL] γέγομεν C; 5 τὸ ante πάθος add. E; 8 τὸ post δὲ add. F; 10 ἐθέλων ABEF^{pc}HL] ἐθέλον C ἐθέλω F^{ac} om. J; 12 ἀποδέδωκε ABDEF^{pc} (-ν)] ἀπέδωκε F^{ac} (-ν) ἀποδέδοκε C ἐπιδέδωκε HJL; 13 καινὰ pro κενὰ C; γὰρ om. HJL; τῶν ante χρημάτων add. J; οἴκοι pro οἴκαδε J; δὲ post χηρεύειν add. J; 544, 1 παρεσκεύασεν F^{ac}; ὥσπερ pro ὡς E^{ac}; 2 ὑπῆρχε C; 4 τοῖς pro τῆς A; ἐλεεινὸν pro ἐλεεῖν C; 6 δυστυχοῦντας ABFHL] δυστουχοῦντα CEJ; 7 ἐκ om. B; τὸ pro τὸν F^{ac}; οἰκτείρειν ABCEF] οἰκτηρήσειν HJL; 8 γενήσεται ABCF] γένηται HJL γενήσηται E^{1}; 9 τῆς pro τοῖς B^{ac}E; ἐμῆς pro ἐμοῖς B^{ac}; 10 τιμωρεῖσθαι ACEFHL] τιμωρῆσαι BJ; *Ethop.* 6, p. 544, 20 Walz (tit.) ὁ ante Ἕκτωρ add. C; ἀκούσας ἐν Ἄιδου ABEHL] ἀκούσας om. C; 21 συγγεύσασθαι ABEF^{pc}J] συγευ- CF^{ac} συνεστιαθῆναι HL; τῷ ante Ἀχιλλεῖ add. HL; 22 μόνον BCEHL] μόνος A; παίδων BCE] om. AHL; 23 μόνον BCEHL] μόνος A; ἀλληθῶς C; 545, 2 ἐστὶν ἢ pro ἐστι F; τοῦ ACEHL] τῆς B(ut vid.)F; 3 τὸ pro τῷ C; 5 οὔπω E] οὔτε A οὕτω BCE^{ac}F οὐχ οὕτω HL; 6 ὑπάρχων F^{ac}; 10 ἦσθα pro οἶσθα B(ut vid.)H; 14 φονεὺς ABE φονεῦ CHL; 15 αἱματωμένην ABCE αἱματουμένην HL; *Ethop.* 7, p. 545, 19 Walz (tit.) εἶπε λόγους AEFL] λόγους εἶπεν B; 19-20 Ἀχιλλεὺς ἀκούσας ἐν Ἄιδου L] ἀκούσας ἐν Ἄιδου ὁ Ἀχιλλεὺς F ἀκούσας ἐν Ἄιδου Ἀχιλλεὺς AE ὁ Ἀχιλλεὺς ὅτε ἐπόρθησεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ Πύῤῥος B; 23 ἐπεσφράγισεν ABEF^{pc}L] ἐπεφράγισα F^{ac}; 24 ἀποδεῖξαι B; 25 μετέβαλλον EF; 25-26 τῶν φόνων AEFL] τὸν φόνον B; 546, 3 περαιτέρω BFL]

παιρετέρω AE; πράσσειν B; 5 ἀνῃρέθην μὲν E ἀνῃρέθη μὲν BFL ἀνηραίθημεν A; 6-7 οὐκ ἔτι EFL] οὐκέτι AB; 8 κτησάμενος A] χρησάμενος BEFL.

Venendo alla sotto-classe b, è possibile, invece, individuare due sotto-gruppi rappresentati rispettivamente da DNOST e K, come dimostrano le seguenti lezioni separative: *Ethop.* 4, p. 543, 4 Walz ὑποδεξάμενος; 7 ἀποδίδοντες; 12 ἀποδέδωκε; 544, 2 ἔοικεν; οὐ pro ὁ; 10 συναπόλυσθαι; *Ethop.* 6, p. 545, 7 Walz καὶ ante συνευωχεῖται add.; 14 τιμιώτερα; 15 τούτου om.; *Ethop.* 7, p. 545, 23 Walz 3 ἐπεσφράγισεν; 25 μετέβαλλον; 25-26 τὸν φόνον; 546, 5 ἀναιρέθημεν.

Dal momento, poi, che NOT, più recenti tanto rispetto a D quanto ad S, presentano tutte le lezioni individuali di quest'ultimo ed inoltre lezioni proprie, si deduce facilmente che essi sono, ciascuno per via distinta, apografi di S. È da escludere, invece, la copia di D (sec. XIV^{ex}) su S (sec. XIII), visti i casi in cui il Parisino si allontana dall'Oxoniense, per offrire varianti autonome.

La seconda sotto-famiglia, meno estesa, è rappresentata da DIKNOST, testimoni completi o parziali di *Ethop.* 1, 2 e 5. Le collazioni di tali manoscritti confermano la distanza di K e DNOST. Riporto alcuni esempi tra i più significativi: *Ethop.* 1, p. 539, 25 Walz ἤλεγξε K; 540, 3 τὴν πόλιν καὶ ante τὸν πολέμιον add. K; 5 κηρῷ DNOST] καιρῷ K; θεραπεύει DNOST] θεραπεύειν K; 12 καὶ post ἅπασι add. K; *Ethop.* 2, p. 540, 24 Walz ὁ DNOST] οὐ K; παρὰ DNOST] περὶ K; 541, 6 πυκνότητι DNOST] δεινότητι K; 14 ἔτι σώζειν DNOST] ἐπισώζειν K; 14 τηνάλως DOST] τηνάλλως K; ὀδύρομαι DNOST] ὀδύνομαι K; 15 ἐχθρόν DNOST] ἐχθρός K; *Ethop.* 5, p. 544, 11 (tit.) εἴποι DNOST] εἴπῃ K; 14 τοσοῦτον] τοσούτων K. Parimenti, è confermata l'indipendenza di D da S e la dipendenza da S di NOT. A parte sta, invece, il Napoletano I, che per ragioni cronologiche e di contenuto non può discendere da nessuno degli altri manoscritti non-apografi. La sua testimonianza, dunque, relativa alla sola etopea 5, va collocata sullo stesso piano di DS. Del resto, a riprova dell'indipendenza di I almeno da S, più antico, sta l'aggiunta nel titolo dell'etopea delle parole πρὸς Ἀγαμέμνωνα dopo τῶν κηρύκων (p. 544, 12 Walz).

Arriviamo, quindi, alla terza sotto-famiglia (ABEFHLMU), testimone dell'etopea 3. Ancora una volta, è possibile ripartire la tradizione in due rami: da un lato ABEFHLM, dall'altro U, il quale offre numerose lezioni separative: p. 541, 17 Walz (tit.) εἶπε a (-ν F)] εἴποι U; 18 παρὰ a] περὶ U; 21 προσφέρουσα a] προ- U; 23 ἐπιφέρουσα a] περι- U; 27 μὲν om. U; p. 542, 3 θέαν a] θέειν U; 3-4 παντοδαποῦς a] παντοδαπῆς U; 6 ὃ μετείληχας om. U; 10 παρὰ a] περὶ U; ὑπῆρχεν ἀγῶνας a] ἀ. ὑ. μοι U;

ἆθλοι a] ἆθλα U; 12 γεγονώς om. U; 12 καὶ ante ἐγκατασκήψαντα add. U; περὶ a] πρὸς U; διέφθειρα a] διέφθαρτο U; 16 τοὺς om. U; 17 τοῦ φυλάττοντος a] τὸν φυλάττοντα κύνα U]; ἀπεστέρησα συλήσας a] προσαπεσύλων U; 20-21 ἀποστελλόμενος a] στελλόμενος U; 26 ἐξαρκήσω a] ἀρκήσω U; 30 τὸν πολέμιον a] ἄτη τὸν πόλεμον U. All'interno del primo gruppo si riscontrano, invece, i medesimi rapporti stemmatici individuati già per la sottofamiglia a delle etopee 4, 6, 7. Non è necessario, dunque, attardarsi su tale aspetto, per il quale basti quanto più sopra è stato riportato.

Lo stesso valga per la sotto-famiglia relativa all'etopea 8, in cui i manoscritti AEFHLM si presentano legati fra loro secondo il medesimo rapporto stemmatico di *Ethop.* 4, 6, 7. A confermare la bipartizione della tradizione sta, invece, ora, la testimonianza del Parisino G, il quale esibisce numerose lezioni separative rispetto ai restanti codici (= a), come si evince dai seguenti esempi: p. 546, 11 Walz (tit.) εἶπε a] εἴποι G; 12 αὐτῆς a] ταύτης G; 16 τούτου post κατηνάγκασεν add. G; 17 προελθούσης a] προσελθούσης G; 19 νῦν om. G; ἀτυχὴς a] εὐτυχὴς G; 547, 2-3 τινὰ τετρωμένον a] τινὰς τετρωμένους G; 3 καὶ ante πάλιν add. G; 5 φαινομένου πυρός a] φαινομένης πῦρ G; 6 ἐρῶντα a] ἔρωτα G; 8 σχήμασι a] σχήματι G; δὲ om. G; 10 καὶ[2] om. G; 14 δι' a] διὰ G; 16 τῶν om. G; κατὰ ante τὴν add. G; 19 τὸ δεδιός a] τοῦ διός G; 20 βραδύτερος γλώττης a] βραδύτερον γλώττης G; ἐγένετο a] ἐγιγνετό G; 23 καὶ om. G; 848, 1 γράφετε ὦ τεχνῖται καινόν τι a] γρ. τι κ. ὦ τ. G; 2 ἐκδιηγούμενοι a] διηγούμενοι G; ἐάλωκα a] ἐάλων G; 3 ταύτης a] ταύτῃ G; 5 ἄγειν εἰς πέρας a] εἰς πέραν ἄγειν G.

L'ultima sotto-famiglia, individuata dai manoscritti GI, riguarda l'etopea 9 (= Ps.-Lib., *Ethop.* 26 Foerster). Anche in tal caso, le risultanze della collazione dei due esemplari portano a ritenere valida l'ipotesi di una bipartizione della tradizione manoscritta. Sono numerosissime, infatti, le lezioni separative di G rispetto ad I. Valgano, a riprova di tale assunto, i seguenti esempi: p. 434, 11 Foerster (tit.) εἴποι G] εἶπε I; 12 τὸ om. I; ἀλλήλων παρασκευάζειν ἐρᾶν G] ἐρᾶν παρασκευάζειν ἀλλήλων I; 15 καὶ μύστης ἀνόητος post θήραμα add. I; 435, 1 εἰσπράξειν G] εἰς πρᾶξιν I; 2 τὸ G] τὰ I; 3 βέλη post σά add. I; 5 οὐκέτι G] οὐκ ἔστι I; 6 ἡ φύσις ἀφῆκε G] ἀφῆκε ἡ φύσις I; 7 τῆς ante τέχνης add. I; φαινόμενος post ἀμφίβολος add. I; 8 μόνος G] μόνον I; 12 παραδόξαν G] παραδόξους I; 12 παράλογον κατέστησαν G] κατέστησαν παράλογον I; 14 τὴν om. I; 18 ἑτέρῳ G] ἑτέρου I.

Marginalia

Presentano note marginali od interlineari al testo delle etopee di Severo il Reginense gr. 147 (B) ed il Bucurestense 726 (P).

Nel primo caso si tratta di *marginalia* di tipo esplicativo, prodotti in ambienti scolastici, privi di reale valore per la *constitutio textus*. Editi per la prima volta dallo Schissel,[99] essi si riferiscono unicamente all'*Ethop.* 7 Walz e sono: p. 545, 21 Walz εὖ γε] ἐπὶ θαύματος; *ibid.* ἤμβλυνε] ἀσθενῆ ἐποίησεν; *ibid.* Πύρρος] ὁ καὶ Νεοπτόλεμος; 22 παρέδραμε] ἐνίκησε; 23 ἐπεσφράγισεν] ἐπέθηκεν [ἢ] [ἐ]βεβ[αί]ωσ[εν]; 24 τοῖς ἔργοις] διὰ τῶν ἔργων; 26 Ξάνθου] ὄνομα ποταμοῦ; 546, 7 Πύῤῥε] ὦ Πύρρε.

Il manoscritto rumeno offre, invece, nelle interlinee di tutte e tre le etopee ivi copiate, una glossa sistematica in neo-greco, accompagnata al contempo da una costruzione sintattica di tipo numerico. Esula, evidentemente, dallo scopo del presente contributo pubblicare tale documento. È importante, tuttavia, darne notizia al fine di sottolineare ancora una volta la fortuna scolastica delle etopee severiane e, di conseguenza, spingere gli studiosi a guardare con sospetto alla bontà di talune varianti, che potrebbero in realtà essere nient'altro che il frutto di interventi eruditi operati successivamente nel testo da parte di qualche dotto revisore o professore di scuola. A chiarimento di tale assunto sta quanto segue.

Tradizione allotria (Teodoro di Cinopoli)

Nel predisporre il testo per la propria edizione a stampa delle etopee severiane, Leone Allacci utilizzò un testimone, *deperditus*, in cui l'etopea 2 Walz era attribuita ad un non meglio identificato Teodoro di Cinopoli.[100] Non avendo la possibilità di confrontare il testo da lui riesumato con altri manoscritti di Severo contenenti la medesima etopea,[101] lo *scriptor Vaticanus* pubblicò per primo tale scritto, accogliendo senza esitazione la paternità teodoriana. Si dovrà attendere, infatti, il 1676 perché Thomas Gale pubblichi per la prima volta, da un manoscritto oggi perduto – in ogni caso riconducibile a testimoni a noi noti – la stessa etopea, ma sotto il nome di Severo d'Alessandria.[102] Fu seguito in questo dal Walz e non a torto.

[99] Cfr. Schissel, *Severus von Alexandreia*, cit., p. 10.
[100] Vd. *infra*.
[101] L'*editio* allacciana contempla, infatti, le etopee 7, 4, 6, 8, 3 Walz – desunte molto probabilmente dal codice A (o comunque da un manoscritto ad esso affine) – e, sotto il nome di Teodoro Cinopolita, la 2 Walz, tirata da un testimone perduto, in cui essa non era, comunque, riferita a Severo. Vd. *infra*.
[102] Vd. *infra*.

L'esame sommario condotto circa un secolo dopo da Otmar Schissel sulla tradizione manoscritta delle etopee di Severo permetterà effettivamente di individuare tre manoscritti (DKL), in cui l'etopea è attribuita al sofista alessandrino.[103] Nessuna traccia, al contrario – nonostante la vera e propria indagine mirata sulle fonti dell'*editio* allacciana[104] – del testimone utilizzato dallo *scriptor* della Biblioteca Vaticana.

Come che sia, già dalla singolare attribuzione del *deperditus* di Leone Allacci, sarebbe dovuto risultare chiaro agli studiosi che il testo pubblicato da costui recava in realtà tracce di una redazione diversa da quella testimoniata dai manoscritti "severiani". Ciò appare ulteriormente evidente, se si confrontano le lezioni selezionate e tenute valide dallo *scriptor Vaticanus* per il proprio testo con quelle presenti negli altri codici da cui il pezzo è ugualmente tramandato con il lemma di Severo. Riporto, ad esemplificazione, i due testi così come editi dall'Allacci e dal Walz.

Τίνας ἂν εἴποι λόγους Αἰσχίνης *ἐν τῇ φυγῇ Δημοσθένους διδόντος αὐτῷ ἐφόδιον*

(Sev. *Ethop.* 2 Walz)

[1] Μετὰ πάθος, Δημόσθενες, ἐλεεῖν οἶδας τοὺς δυστυχήσαντας· μετὰ πάθος σπένδῃ πρὸς τὸν πολέμιον, *οἰκτείρῃ* φυγὴν ἧς γέγονας αἴτιος· *κατὰ φίλον* πράττεις ὁ τὰ δυσμενῶν ἐνδειξάμενος.
[2] Τί μὴ ταῦτα *παρὰ* τὸ δικαστήριον ἔπραττες, ἔνθα *περί τε τοῦ βίου* ψῆφος καὶ πατρίδος ἐφέρετο τί μὴ κατὰ βραχὺ τῆς κατηγορίας τὴν συντονίαν ἐχαύνωσας ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅσον τῆς ποικιλίας ἀφῆκας *τὸν λόγον*, μᾶλλον δὲ οὐδ᾽ εἰς ἅπαξ λέγων παρέτρεχες, ἀλλ᾽ αὔξων τὸ δεινὸν, *καὶ* ἐπολυπλασίαζες τῇ *πυκνότητι*, καινοῖς ἐπάγων νεώτερα, καὶ τὸ πάλαι ῥηθὲν τῷ κατασκευάζειν πολλάκις ἀνανεούμενος.
[3] Τί μοι δῶρον προτείνεις ὀλίγον, *ὅλης τῆς πατρίδος* ἐξωθησάμενος *τίνα* ξένια δίδως, ξένον καταστήσας τῶν οἴκαδε δακρύεις ἀρτίως ὁ μὴ συγχω-

Τίνας ἂν εἴποι λόγους Αἰσχίνης *ἡνίκα φεύγοντα καταλαβὼν Δημοσθένης καὶ φιλοφρονησάμενος φέρειν τὸ συμβεβηκὸς γενναίως*

(Theod. Cyn. *Ethop.* 1 Allacci)

[1] Μετὰ πάθος, Δημόσθενες, ἐλεεῖν οἶδας τοὺς δυστυχήσαντας, μετὰ πάθος σπένδῃ πρὸς τὸν πολέμιον, *οἰκτείρεις* φυγὴν, ἧς γέγονας αἴτιος, *καὶ τὰ φίλων* πράττεις ὁ τὰ δυσμενῶν ἐνδειξάμενος.
[2] Τί μὴ ταῦτα *πρὸς* τὸ δικαστήριον ἔπραττες, ἔνθα *περί τε βίου* ψῆφος καὶ πατρίδος ἐφέρετο τί μὴ κατὰ βραχὺ τῆς κατηγορίας τὴν συντονίαν ἐχαύνωσας ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὅσον τῆς ποικιλίας ἀφῆκας *τῶν λόγων*, μᾶλλον δὲ οὐδ᾽ εἰς ἅπαξ λέγων παρέτρεχες, ἀλλ᾽ αὔξων τὸ δεινὸν ἐπολυπλασίαζες τῇ *δεινότητι*, καινοῖς ἐπάγων νεώτερα καὶ τὸ πάλαι ῥηθὲν τῷ κατασκευάζειν πολλάκις ἀνανεούμενος.
[3] Τί μοι δῶρον προτείνεις ὀλίγον *ὅλης πατρίδος* ἐξωθησάμενος *τί μοι* ξένια δίδως ξένον καταστήσας τῶν οἴκαδε δακρύεις ἀρτίως ὁ μὴ συγχω-

[103] Cfr. Schissel, *Theodoros von Kynopolis*, cit., pp. 332-336.
[104] Vd. *infra*.

ρῶν ἐλεεῖσθαι τὰ δάκρυα· παῖδας οἰκτείρεις οὓς ἀπωθήσω τοῦ βήματος· ἐλεεῖς διωκόμενον, ὃν οὐκ ἀφῆκας πολιτευόμενον. ἀλλ᾽ ὡς ἔοικε νῦν δοκεῖς ἡμέτερος, ἡνίκα θαῤῥεῖς, ὡς κἂν ὁπωσοῦν *συμπράξῃς*, ἐτι σώζειν οὐκ ἔνεστι.	ρῶν ἐλεεῖσθαι τὰ δάκρυα, παῖδας οἰκτείρεις, οὓς ἀπωθήσω τοῦ βήματος, ἐλεεῖς διωκόμενον, ὃν οὐκ ἀφῆκας πολιτευόμενον. ἀλλ᾽, ὡς ἔοικε, νῦν δοκεῖς ἡμέτερος, ἡνίκα θαῤῥεῖς, ὡς, κἂν ὁπωσοῦν *συμπράξεις*, ἔτι σώζειν οὐκ ἔνεστι.
[4] Τί οὖν τηνάλλως ὀδύρομαι, τῆς συμφορᾶς ἐμαυτῷ γενόμενος αἴτιος, κινήσας ἐχθρόν, ὃς καὶ θαυμαζόμενος, ὡς εἰπεῖν, αἰτιᾶται τὸν ἐπαινέσαντα.	[4] Τί οὖν τηνάλλως ὀδύρομαι τῆς συμφορᾶς ἐμαυτῷ γενόμενος αἴτιος, κινήσας ἐχθρόν, ὃς καὶ θαυμαζόμενος, ὡς εἰπεῖν, αἰτιᾶται τὸν ἐπαινέσαντα.

Il testo allacciano presenta rispetto al testo del Walz alcune indicative, seppur minime, varianti, che dovevano far forse maggiormente riflettere lo Schissel nella sua scelta, a dir poco azzardata, di pubblicare un testo, a firma di Teodoro Cinopolitano, col ricorso a testimoni "severiani"! Del resto, né la lingua, né lo stile, né il contenuto autorizzano a siffatta conclusione.

Come abbiamo già segnalato per le *Narrationes* 1 e 3 Walz e il riadattamento fattone in *Geop.* XI 22 e 24, il caso di *Ethop.* 2 Walz è del tutto simile a quello di *Progymn.* 41 Pignani di Niceforo Basilace. Ci troviamo, in altri termini, dinanzi ad una doppia redazione del medesimo soggetto progimnasmatico e ad una conseguente eterogeneità di tradizione che deve spingere l'editore di Severo a ben guardarsi dal costituire il testo di costui basandosi sulle lezioni (varianti d'autore) di Teodoro. Diversamente, tuttavia, dai διηγήματα, la mancanza di dati certi relativi all'identità storica del nostro sofista e, ancora maggiormente, di Teodoro[105] non permette di stabilire se questi dipendesse da quello e, di conseguenza, se debba parlarsi di un'"appropriazione" a fini scolastici o letterari. Certo è

[105] Lo Schissel (*Theodoros von Kynopolis*, cit., pp. 331-332) propone di identificare il nostro personaggio con l'omonimo σχολαστικὸς Θεόδωρος Κυνοπολίτης che compare in una lista di spesa proveniente dall'archivio di Apione (*POxy* XVI, 1913, 14) e datata al 555 d.C. circa (per σχολαστικός nel senso di retore, maestro di retorica, vd. C. Brandstaetter, *De notionum πολιτικὸς et σοφιστὴς usu rhetorico* «Leipziger Studien zur Classischen Philolologie» 15/1, 1893, pp. 129-274: 258). Ora, poiché, secondo lo studioso (pp. 337-340), nella sua etopea Teodoro avrebbe tenuto conto della *Chrestomathia* dell'egiziano Elladio (IV sec. d.C.), Teodoro sarebbe vissuto tra il quinto ed il sesto secolo. Se così fosse, stante l'identificazione di Severo con l'omonimo allievo di Libanio (vd. *supra*, n. 8), ne deriverebbe gioco-forza che l'etopea di quest'ultimo sia servita da modello a quella di Teodoro. Per un'attenta analisi delle fonti, vd., tuttavia, J. Schamp, *Un viatique pour la critique: le cas de l'éthopée*, in Amato (ed.), *ΗΘΟΠΟΙΙΑ*, cit.

che in siffatti casi compito dell'editore è quello di saper discernere e distinguere tra due tradizioni parallele e far ricorso alla testimonianza dell'una solo dinanzi ad evidenti ed insanabili guasti dell'altra.

Edizioni a stampa

La prima edizione a stampa delle etopee di Severo – limitata, tuttavia, ai componimenti 3, 4, 6 (*expl.* ἀλλ᾽ ἤδη καὶ), 8 (*inc.* ταύτης γέγονεν εὔπορον), 7 Walz – si deve a Frédéric Morel (Severi Alexandrini Sophistae *Ethopoeiae, sives Morales fictiones heroum* […], Parisiis 1616), il quale procurò anche l'*editio princeps* delle etopee 8 e 9 Walz, benché nell'edizione libaniana di circa un decennio successiva (Libanii sophistae *Opera* […], II, Parisiis 1627, pp. 733-735).

Il Morel, infatti, così come il suo successore, J. J. Reiske (Libanii sophistae *Orationes et Declamationes* […], Altenburg 1784, 1791-1797[2], IV, pp. 1096-1097), non riconobbe la paternità severiana dei due pezzi pseudo-libaniani, la cui falsa attribuzione sarà avanzata solo nell'edizione teubneriana di R. Foerster (Libanii *Opera* […], VIII, Lipsiae 1915, pp. 434-437).

Costui, a sua volta, pur condividendo l'identificazione dell'autore di *Ethop.* 8 Walz con Severo, non rinunciò ad inserire i due brani nel *corpus* del retore di Antiochia (Ps.-Lib. *Ethop.* 26-27 Foerster).[106] Ciò è tanto più discutibile, quanto maggiormente si consideri che, a differenza del Morel – il quale basa la *constitutio textus* di *Ethop.* 8 e 9 Walz sul solo Parisino gr. 3016 (G), dove entrambe le etopee sono ascritte a Libanio – il Foerster disponeva per l'*Ethop.* 9 Walz almeno della testimonianza dell'Heidelbergensis Palat. gr. 356 (A),[107] né ignorava, come lui stesso afferma, l'attribuzione severiana del Parisino E e del Madrileno L, confermata anche dalle edizioni dell'Allacci, del Gale e del Walz.

Ma, per ritornare all'*editio* morelliana del 1616,[108] come l'attenta inda-

[106] Cfr. Foerster, in Libanii *Opera*, cit., VIII, p. 368: «De Severo quamquam ne ego quidam ambigo, tamen hanc ethopoeiam aeque atque antecedentem anonymi ut Pseudolibanianam ab hac editione non secludendam existimavi».

[107] Le lezioni di questo codice sono sistematicamente introdotte nell'apparato dell'edizione teubneriana.

[108] Il Gale (op. cit. *infra*, p. XXXII) fa riferimento ad un'edizione del 1591. È probabile, in effetti, che il Morel avesse già pubblicato le etopee di Severo ovvero alcune di esse in tale data, così come avviene per le etopee di Libanio, apparse in proecdosi nel 1603 (Libanii sophistae *Ethopoeiae seu morales fictaeque orationes*, Parisiis 1603). Invero, il Walz (*Rhetores Graeci*, cit., p. 535 n. 1) segnala la presenza di sud-

gine di Karl Dowertil ha dimostrato, «für die Herstellung eines kritischen Textes der Ethopoiien des Severos von Alexandreia die Ausgabe von Morelli keine Bedeutung besitzt und daher nicht berücksichtig zu werden braucht».[109] Il manoscritto da cui il Morel trasse il proprio testo appare, infatti, essere molto vicino al Cantabrigense F,[110] rispetto al quale presenta in più diversi errori di stampa, se non proprio dovuti alla cattiva lettura dell'antigrafo di partenza.[111]

Arriviamo, così, all'edizione di Leone Allacci, inclusa nei suoi benemeriti *Excerpta Varia Graecorum Sophistarum ac Rhetorum* (Romae 1641, pp. 221-237) – sorta di «modello di corso di retorica elementare in uso presso le scuole greche al XVII secolo» (A. Pignani) – e relativa, nell'ordine, alle etopee 7, 4, 6, 8, 3 Walz, seguite dall'etopea di Teodoro di Cinopoli.

Rintracciare le fonti dell'edizione allacciana ha da sempre costituito un fertile terreno d'ipotesi per gli studiosi, soprattutto per l'aggiunta dell'etopea del Cinopolitano. L'Allacci, infatti, come avviene anche per l'edizione dei *Progimnasmi* del Basilace, si limita ad indicare, per la *constitutio* del suo testo, l'utilizzo di generiche *schedae*,[112] di cui non è più possi-

detta edizione «In catal. Bibl. Leidensis, pag. 141. nr. 45». A tal fine, andrebbero, forse, esaminate una copia dell'edizione morelliana, attualmente conservata nella Biblioteca Universitaria di Leida (collocazione: 910 G 15: 9) e priva di datazione, per la quale viene dato come anno di pubblicazione il 1600 ca., ed una copia in possesso della Médiathèque centrale d'agglomération Émile Zola di Montpellier (collocazione: 32414, Fonds ancien), appartenuta in altri tempi a Vittorio Alfieri, che, oltre a non esibire né il luogo né la data di pubblicazione, presenta un titolo apparentemente divergente: *Ethopoeiae Severi Sophistae Alexandrini*.

[109] Vd. K. Dowertil, *Severos von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jh. n. Chr. - VI*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 13, 1936-1937, pp. 5-16: 11.

[110] Mi limito a segnalare la comune lacuna che interessa la fine e l'inizio delle etopee 6 e 8 Walz. Laddove, poi, in Morel l'etopea 7 Walz reca l'*inscriptio* Ἀριστείδου σοφιστοῦ ἠθοποιΐα (p. 7), in F (p. 144) il pezzo è tramandato anonimamente. Tale apparente contraddizione si spiega col fatto che nelle pagine immediatamente precedenti (pp. 142-144) si trova, accompagnata dall'*inscriptio* Τοῦ Ἀριστείδου εἰς Ἐτεωνέα ἐπικήδειος, l'*Or.* 31 Keil di Elio Aristide (cfr. *A Catalogue of Manuscript*, cit., p. 451); il che ha certamente portato il copista a non ripetere l'attribuzione aristidea.

[111] Vd. Dowertil, *Severos von Alexandreia*, cit., pp. 10-11.

[112] Cfr. Allacci, *Excerpta*, cit., f. 14b: «Severi Sophistae Alexandrini Ethopoeias prius Graece, et Latine impresserat Federicus Morellus, sed termina sui parte mutilas, atque detrunctas, ut esaminanti patere poterit: eas cum integras Schedae exhibuissent, ne truncos edere viderer, omnes libuit cum nova versione, quando perpau-

bile individuare con precisione la provenienza.[113] Ciò fu chiaro subito dopo al Gale, che, nella premessa alla sua edizione oxoniense del 1676 (p. XXXII), si contenterà di rimarcare il generico ricorso da parte dell'Allacci a «meliores codices» rispetto all'edizione morelliana, e, all'inizio del secolo scorso, al Mercati («Byzantinische Zeitschrift» 24, 1923-1924, p. 297).

Lo studio delle varianti, tuttavia, ha permesso di avanzare talune proposte. Su tutte quella di Fr. J. Bast (Gregorii Corinthii *et aliorum grammaticorum libri de dialectis linguae graecae*, Lipsiae 1811, p. 892), il quale riteneva che l'Allacci avesse tenuto a base della propria edizione il Vaticano gr. 356, da identificare con l'attuale Heidelbergensis Pal. gr. 356, in altri tempi appartenuto al fondo della Biblioteca Vaticana, ovvero un *suppositus* ad esso legato.

A tale conclusione, accolta in buona sostanza dagli studiosi successivi, concorre, oltre l'ordine di stampa delle etopee, identico a quello del Palatino, la condivisione di numerosi lezioni individuali.[114] Quanto, invece, all'aggiunta dell'etopea di Teodoro, poiché essa non è finora emersa in

cae illae sunt, denuo edere». Faccio notare che l'Allacci dovette certo conoscere l'Urbinate C, al quale è appunto premesso un indice di sua stessa mano: vd. *supra*.

[113] Cfr. Pignani, *Prolegomeni*, p. 44 e n. 2. La studiosa in particolare fa notare come, essendo gli *Excerpta* dedicati ai principi Barberini, l'Allacci dovette certo usare manoscritti in possesso di codesta famiglia (cfr. Allacci, *Excerpta*, cit., p. 5v: «excerpsi itaque ex praedicto meo Volumine [*sc.* primo *Antiquorum Variorum*] non meliora sed opportuniora et multis de novo additis, in unum conferens, munifica Eminentissimi Francisci Barberini liberalitate typis evulgo»). Nel caso di Niceforo, ciò è comprovato dal Barberiniano gr. 240 tenuto a base dall'editore per il proprio testo (il primo ad identificare nel Barberiniano il testimone base dell'edizione allacciana fu il Leopardi: cfr. Leopardi, *Scritti filologici*, cit., p. 449). Per Severo, al contrario, non abbiamo manoscritti appartenenti al fondo Barberini che possano comprovare tale ipotesi. Neppure, però, può essere condivisa l'ipotesi di Foerster (Libanii *Opera*, cit., VIII, p. 5 n. 2) a favore del Parisino D. La mancata condivisione di lezioni individuali (vd. Schissel, *Theodoros von Kynopolis*, cit., p. 335), ma soprattutto la presenza nel Parisino delle etopee 1 e 5 Walz, assenti nell'edizione allacciana, non consente affatto di abbracciare tale conclusione. Nulla esclude, invece, che all'origine l'Allacci dovette consultare anche un testimone in possesso della nobile famiglia, oggi perduto.

[114] Cfr. Glettner, *Severos von Alexandreia*, cit. *infra*, p. 96 n. 1; Schissel, *Severus von Alexandreia*, cit., p. 9; Schissel, *Theodoros von Kynopolis*, cit., pp. 333-334; Pichler, *Severos von Alexandreia*, cit. *infra*, p. 11. Del tutto priva di fondamento si presenta, invece, l'ipotesi di A. Staudacher (*Severos von Alexandreia*, cit. *infra*, p. 322) per l'*Ethop.* 4 Walz di ricondurre il manoscritto dell'Allacci al Parisino E «oder ihrer Vorlage».

alcun manoscritto, il problema della fonte dell'*editio* allacciana è destinato a rimanere senza soluzione. Piuttosto, pare ormai sicura, come abbiamo accennato sopra, la dipendenza dei codici PQ dall'edizione dello *scriptor* vaticano.[115]

Analogamente all'Allacci, Thomas Gale ebbe a base della sua edizione delle etopee di Severo (*Rhetores selecti. Demetrius Phalereus, Tiberius rhetor, Anonymus sophista, Severus Alexandrinus* […], Oxonii 1676, pp. 215-231)[116] un manoscritto oggi perduto[117] o più probabilmente una serie di codici, riconducibili a testimoni noti. Sono evidenti, ad es., i contatti con D per quanto riguarda le *Ethop.* 1, 2, 5, 6 Walz,[118] mentre per *Ethop.* 4, 8, 3, 7 Walz appare maggiore l'affinità con il testo fornito, rispettivamente, dall'Allacci e dal Morel.[119] In tal senso, dunque, va nuovamente sottoscritto il giudizio del Dowertil: «… erscheint sie [*sc.* die Ausgabe von Gale] für die Herstellung eines kritischen Textes ebenso wertlos wie die Ausgabe Morellis» (p. 16). Purtuttavia, l'edizione del Gale è la prima a stampare tutte le otto etopee finora conosciute di Severo e nell'ordine poi divenuto vulgato.

Il Walz, infatti, che, come ho già ricordato sopra, incluse nei suoi *Rhetores Graeci* (I, pp. 539-548) le otto etopee del nostro sofista, riprodusse sia la numerazione che il testo del Gale, confrontato quest'ultimo col Parisino D. Le varianti di tale testimone sono, infatti, registrate in nota assieme alle lezioni dell'Allacci ed alle proposte di emendamento di G. Leopardi ed altri.[120]

Per avere un'edizione critica delle etopee di Severo, condotta secondo criteri scientifici e basata soprattutto su una *recensio* più ampia, si dovrà attendere, un secolo dopo, la serie di contributi a cura di Otmar Schissel e dei suoi allievi (J. Glettner, Fr. P. Karnthaler, K. Pichler, A. Staudacher) apparsi tra il 1930 ed il 1935 nei «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» e tesi, nei piani dello studioso, a fornire il testo e la traduzione, ac-

[115] Da essa anche J. Pathusa riprodusse il testo di *Ethop.* 3 Walz per la sua Ἐγκυκλοπαιδεία φιλολογική (I, Venetiis 1710, 1741², p. 407).

[116] L'edizione del Gale riapparve a Lipsia nel 1773 per le cure di J. Fr. Fischer. Sul valore di tale riedizione, condotta «indiligenter nimium et incuriose», vd. I. Fr. Boissonade, *Tiberius Rhetor De Figuris* […], Londini 1815, p. V.

[117] G. Ballaira (*La storia del testo del Περὶ τῶν παρὰ Δημοσθένει σχημάτων del retore Tiberio*, «Bollettino dei Classici» n.s. 11, 1963, pp. 33-90: 76-77) propende – almeno per il trattato di Tiberio ivi contenuto – a favore di un manoscritto bodleiano.

[118] Cfr. Dowertil, *Severos von Alexandreia*, cit., pp. 13-15.

[119] Cfr. Dowertil, *Severos von Alexandreia*, cit., pp. 15-16.

[120] Cfr. Walz, *Rhetores Graeci*, cit., p. 356.

compagnati da note di commento ed una breve analisi dello stile e del contenuto, di tutte le etopee di Severo – «ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr.», come venne battezzato allora. Di queste, però, furono curate in pratica solo le 3, 4, 5, 7, 8 Walz ed in più, sotto il nome di Teodoro di Cinopoli, la 2 Walz; rimarranno prive di cure la 1 e la 6 Walz.

Il progresso compiuto è certamente notevole e meritorio; tuttavia, almeno per quanto riguarda la *recensio* e la *constitutio textus*, l'epoca permetteva certamente di fare di meglio; né, come abbiamo sottolineato più sopra, pare condivisibile la scelta di attribuire l'etopea 2 Walz alla figura del tutto evanescente di Teodoro Cinopolitano.

Nei *Prolegomena* generali che corredano l'edizione di *Ethop.* 7 Walz («Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 8, 1929-1930, pp. 1-13: 5-9), lo Schissel, cui si deve anche l'edizione nel medesimo numero dei «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» dell'appena menzionata *Ethop.* 2 Walz (pp. 331-349), si rivela sommario non solo nell'indicazione delle edizioni precedenti, ma soprattutto nell'elencazione e nella presentazione del contenuto dei manoscritti.[121] Inoltre, il rapporto stemmatico tra i manoscritti non è indagato con l'attenzione che meriterebbe con le ovvie inevitabili ricadute sul piano della *constitutio textus*, per la quale l'editore si limita ad utilizzare DK (*Ethop.* 2) ed ABDEF (*Ethop.* 7). La situazione non migliora affatto nelle singole edizioni delle etopee 3, 4, 5, 8 Walz – a cura, rispettivamente, di J. Glettner («Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 9, 1930-1932, pp. 96-103), A. Staudacher (*ibid.* 10, 1932-1934, pp. 321-324), Fr. P. Karnthaler (*ibid.* 8, 1929-1930, pp. 327-330) e K. Pichler (*ibid.* 11, 1934-1935, pp. 11-24) –, dove le conclusioni dello Schissel sono fedelmente seguite, se non proprio peggiorate,[122] dai suoi allievi, i quali fondano ciascuno il proprio testo sui seguenti manoscritti: ABEF (*Ethop.* 3), ABCDEFK (*Ethop.* 4), DK (*Ethop.* 5), AE (*Ethop.* 8).

Traduzioni

Diversamente dalle *narrationes*, disponiamo per le otto etopee, finora attribuite a Severo, almeno di una traduzione latina completa: quella del Gale a fronte della propria edizione del 1876. Incomplete, infatti, sono le versioni anteriori del Morel e dell'Allacci.

In lingua moderna, si dispone, invece, solo di versioni parziali. Per l'area tedesca ricordo le traduzioni di *Ethop.* 3, 4, 5, 7, 8 Walz a cura di O.

[121] Vd. *supra*.
[122] Vd. *supra*.

Schissel e dei suoi allievi: apparse in successione, assieme all'edizione del testo greco, nei «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher», esse non sono prive, talora, di gravi sviste.[123] In italiano si hanno le sole versioni di *Ethop.* 8 e 9 Walz, a cura rispettivamente di A. Stramaglia[124] e dello scrivente.[125] Per lo spagnolo, infine, segnalo la metrafrasi di *Ethop.* 5 Walz a cura di J. Ureña Bracero.[126]

Sequenza delle etopee

L'ordine vulgato, che risale all'edizione oxoniense del Gale, non trova conferma in nessun manoscritto in nostro possesso. Esso si spiega con la volontà dell'editore di introdurre una sequenza tematica: vale a dire collocare come prime le etopee di contenuto storico (*Ethop.* 1-2 Walz), quindi quelle mitologiche (*Ethop.* 3 Walz), le omeriche (*Ethop.* 4-7 Walz) ed infine le paradossali (*Ethop.* 8 Walz).

Personalmente, pur essendo consapevole del fatto che qualsiasi ordinamento ha scarse probabilità di riprodurre la sequenza originale – il *corpus* di Severo in nostro possesso non è che una selezione del suo più ampio insieme –, ritengo che sia più equo proporre una sequenza che tenga sì conto dei dati contenutistici, ma non trascuri le informazioni fornite dalla tradizione manoscritta.

Appare, infatti, evidente che le due famiglie di testimoni, così come qui ricostruite, individuano due sequenze tipiche: la prima, data dai codici AEF e confermata, in buona sostanza, da BHLM, è la seguente: 7, 4, 6, 8, 3 Walz; la seconda, registrata dai testimoni della seconda famiglia, corrisponde a sua volta alla seguente: 5, 7, 4, 6, 1, 2 Walz.

Sembra, dunque, sicuro l'accordo della prima e della seconda famiglia quanto meno nella sequenza 7, 4, 6 Walz. Per tale ordine propende, del resto, favorevolmente anche il manoscritto C, testimone di *Ethop.* 4, 6 Walz. L'unità tematica di tale gruppo spinge a non tenere distante da esso l'*Ethop.* 5 Walz, pure incentrata su un soggetto omerico. La sequenza 5, 7, 4, 6 Walz della famiglia b va, pertanto, considerata come quella esatta.

Per i restanti componimenti non è possibile giungere ad alcuna soluzione univoca: ognuna delle due famiglie tramanda, difatti, pezzi non presenti nell'altra. Inoltre, l'etopea pseudo-libaniana 26 Foerster non è atte-

[123] Vd. Amato, *Noterelle*, cit.
[124] Cfr. Stramaglia, *Amori impossibili*, cit., pp. 234-235.
[125] Cfr. Amato, *L'autore dell'εὐνοῦχος ἐρῶν*, cit.
[126] Cfr. Ureña Bracero, *Homero*, cit., p. 336.

stata in nessun altro manoscritto, al di fuori del Napoletano I, dove essa è stata ricopiata assieme alla 5 Walz, ma non di seguito. Lo stesso dicasi per il frammento inedito del Parisino gr. 2544 (K) assente in tutti gli altri testimoni. In tal caso, il criterio più verosimile pare, dunque, essere quello contenutistico.

Ora, poiché le etopee 1 e 2 Walz – entrambe di argomento storico – compaiono assieme nei manoscritti bizantini, ne consegue che per la comune tematica (amore paradossale) andranno senz'altro accostate tra loro anche la 8 Walz e la pseudo-libaniana 26 Foerster. Non pare ipotizzabile, a sua volta, una sequenza in cui le *Ethop.* 1 e 2 Walz siano separate dalla nuova etopea offerta dal Parigino K, affine per forma e contenuto. Seguendo, infine, il crescendo tematico, tenuto valido fin dall'edizione del Gale, l'etopea mitologica 3 Walz sarà da inserire tra il gruppo delle etopee omeriche e quelle di argomento storico.

In conclusione, il nuovo ordine che mi sento di proporre e che potrebbe, a mio avviso, tenersi come valido nella prossima edizione delle etopee di Severo Alessandrino è il seguente:

1. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Βρισηΐς ἀπαγομένη ὑπὸ τῶν κηρύκων (= 5 Walz);
2. Τίνας ἂν εἶπε λόγους ἀκούσας ἐν Ἅιδου ὁ Ἀχιλλεὺς τὸν Πύῤῥον πορθήσαντα τὴν Τροίαν (= 7 Walz);
3. Τίνας ἂν εἶπε λόγους Μενέλαος, τοῦ Ἀλεξάνδρου τὴν Ἑλένην ἁρπάσαντος (= 4 Walz);
4. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Ἕκτωρ ἐν Ἅιδου ἀκούσας τὸν Πρίαμον συγγεύσασθαι Ἀχιλλεῖ (= 6 Walz);
5. Ποίους ἂν λόγους εἶπεν Ἡρακλῆς, τοῦ Περικλυμένου μεταβαλόντος παρὰ τὴν μάχην, καὶ τὴν οἰκείαν ἀρνουμένου μορφήν (= 3 Walz);
6. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Αἰσχίνης, εὐρὼν παρὰ Δημοσθένει εἰκόνα Φιλίππου (= 1 Walz);
7. Τίνας ἂν εἴποι λόγους Αἰσχίνης ἐν τῇ φυγῇ Δημοσθένους διδόντος αὐτῷ ἐφόδιον (= 2 Walz);
8. Τίνας ἂν εἴπῃ λόγους Δημοσθένης, τοῦ Φιλίππου ἀποθανόντος (= Par. gr. 2544, ff. 124^{v}-125);
9. Τίνας ἂν εἶπε λόγους ζωγράφος γράψας κόρην, καὶ ἐρασθεὶς αὐτῆς (= 8 Walz);
10. Τίνας ἂν εἴποι λόγους εὐνοῦχος ἐρῶν (= Ps.-Lib. *Ethop.* 26 Foerster).

Eugenio Amato

Lista dei manoscritti

Narrazioni

A	Matr. gr. 4636 (N-115)
B	Ambr. gr. 409 (G 69 sup.)
C	Vat. gr. 900
D	Vat. gr. 1891
E	Paris. gr. 3115

(*per narrazione*)

1	A, B, C, E
2	A, B, C, E
3	A, B, C, E
4	A, B, C, D, E
5	A, B, C, E
6	A, B, C, E

(*per secolo*)

XIII/XIV	D
XIV	C^{in}
XV	$A^{med/ex}$, $B^{med/ex}$
XVII	E

Etopee

A	Heidelb. Palat. gr. 356
B	Vat. Reg. gr. 147
C	Vat. Urb. gr. 152
D	Paris. gr. 2918
E	Paris. gr. 2985
F	Cantabr. Univ. Libr. 680 (Dd.XI.54)
G	Paris. gr. 3016
H	Ambr. gr 409 (G 69 sup.)
I	Neapol. gr. 209 (III.AA.6)
J	Leid. Vulc. gr. 2
K	Par. gr. 2544
L	Matr. gr. 4636 (N-115)
M	Paris. gr. 3115
N	Cantabr. Trin. Coll. Libr. 1158 (O.2.54)
O	Virens. Bibl. Mun. 124
P	Bucur. Bibl. Acad. Rep. Soc. Rom. 726 (511)
Q	Athon. Mov. Ἰβ. 1317
R	Mosqu. Sinod. gr. 239
S	Oxon. Barocci 131
T	Oxon. Langb. 9
U	Vind. Phil. gr. 321

(*per etopea*)

1	D, K, N, O, S, T
2	D, K, N, O, S, T
3	A, B, E, F, H, L, M, U
4	A, B, C, D, E, F, H, J, K, L, M, N, O, P, Q, S, T
5	D, I, K, N, O, S, T
6	A, B, C, D, E, F, H, K, L, M, N, O, P, S, T
7	A, B, D, E, F, K, L, N, O, P, Q, S, T
8	A, E, F, G, H, L, M,
9	G, I
10	K

(*per secolo*)

XIII	S, $U^{med/ex}$
XIII/XIV	I
XIV	A^{in}, B^{in}, C, G, D^{ex}
XV	E, F, $H^{med/ex}$, $L^{med/ex}$, J^{ex}
XVI	K, R
XVII	M, N, O
XVII/XVIII	T
XVIII	P, Q

Edizioni

F. Morel, Severi Alexandrini Sophistae *Ethopoeiae, sives Morales fictiones heroum*, Graece, nunc primum ex bibliotheca regia cum Latina versione et notulis … F. M., Parisiis 1616 [*Ethop.* 3, 4, 6 (expl. ἀλλ᾽ ἤδη καὶ), 8 (inc. ταύτης γέγονεν εὔπορον), 7 Walz].

—, Libanii sophistae *Opera*, F. M. recensuit, Latine vertit et notis illustravit, t. II, Parisiis 1627, pp. 733-735 [*Ethop.* 8 Walz e Ps.-Lib., *Ethop.* 26 Foerster].

L. Allacci, *Excerpta varia Graecorum Sophistarum, ac Rhetorum Heracliti, Libanii Antiocheni, Nicephori Basilacae, Theodori Cynopolitae, et aliorum*, Ex primo Tomo nondum edito Variorum antiquorum L. A., Nunc primum ad eodem A. vulgata, & Latine reddita, Romae 1641, pp. 221-237 [*Ethop.* 7, 4, 6, 8, 3, 2 Walz].

Th. Gale, *Rhetores selecti. Demetrius Phalereus, Tiberius rhetor, Anonymus sophista, Severus Alexandrinus*, Demetrium emendavit reliquos e mss. edidit et Latine vertit omnes notis illustravit Th. G., Oxonii 1676, pp. 215-231; Lipsiae 1773^2, pp. 208-223 [*Ethop.* 1-8 Walz].

J. de Iriarte, *Regiae Bibliothecae Matritensis codices Graeci manuscripti*, excussit, recensuit, notis etc. illustravit J. I., Madrid 1769, pp. 461-462 [*Narr.* 1-6 Walz].

J. Pathusa, Ἐγκυκλοπαιδεία φιλολογική, II, Venetiis 1780^2, p. 407 (*Ethop.* 3 Walz).

J. J. Reiske, Libanii sophistae *Orationes et Declamationes* […], IV, Altenburg 1784, pp. 1096-1097 (*Ethop.* 8 Walz e Ps.-Lib., *Ethop.* 26 Foerster).

Chr. Walz, *Rhetores Graeci*, I, Stuttgart 1832, pp. 534-548 [*Narr.* 1-6; *Ethop.* 1-8 Walz].

A. Westermann, *μυθογραφοι. Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunsvigae 1843, pp. 362, 363, 373-374, 378, 387 [*Narr.* 6, 4, 5, 1, 3, 2 Walz].

J. Jacobs, *De progymnasmaticorum studiis mythographicis*, Marburgi Cattorum 1899 (diss.), pp. 43-44; 64-65; 52-53; 22-23; 41-42; 18-19 [*Narr.* 1-6 Walz].

R. Foerster, Libanii *Opera*, rec. R. F., VIII, Lipsiae 1915, pp. 434-437 [*Ethop.* 8 Walz e Ps.-Lib. *Ethop.* 26 Foerster].

O. Schissel, *Severus von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr.*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 8, 1929-1930, pp. 1-13 [*Ethop.* 7 Walz].

—, *Theodoros von Kynopolis*, *ibid.*, pp. 331-349 [*Ethop.* 2 Walz].

Fr. P. Karnthaler, *Severus von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr. II*, *ibid.*, pp. 327-330 [*Ethop.* 5 Walz].

J. Glettner, *Severos von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr. III*, *ibid.* 9, 1930-1932, pp. 96-103 [*Ethop.* 3 Walz].

A. Staudacher, *Severos von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr. IV*, *ibid.* 10, 1932-1934, pp. 321-324 [*Ethop.* 4 Walz].

K. Pichler, *Severos von Alexandreia. Ein verschollener griechischer Schriftsteller des IV. Jahrhunderts n. Chr. V*, *ibid.* 11, 1934-1935, pp. 11-24 [*Ethop.* 8 Walz].

E. Amato, *L'autore dell'εὐνοῦχος ἐρῶν (Ps.-Lib., Ethop. 26 Foerster) ed il più antico frammento in prosa di etopea d'autore*, in E. A. (avec le concours de A. Roduit et M. Steinrück), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles 2005 (in corso di stampa).

Μαρτυρίες του Δημητρίου Κυδώνη περί Πελοποννήσου

Ο κορυφαίος ουμανιστής του 14ου αιώνα Δημήτριος Κυδώνης (1324/5-1397/8),[1] μεσάζων[2] των αυτοκρατόρων Ιωάννου Καντακουζηνού και Ιωάννου Ε΄ Παλαιολόγου,[3] ο κύριος φορέας της μεταφοράς στο Βυζάν-

Loenertz, *Correspondance*: R.-J. Loenertz, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, I-II, Città del Vaticano 1956-1960. *PLP*: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, erstellt von E. Trapp unter Mitarbeit von R. Walther und H. V. Beyer, Wien 1976-. *ΠΠ*: Σ. Λάμπρου, *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, Α΄-Δ΄, Αθήναι 1912-1930. TinnKyd: Demetrios Kydones, *Briefe*, übersetzt und erläutert von F. Tinnefeld, I-III, Stuttgart 1981-1999.

[1] Μια πλήρη και προσεγμένη βιογραφία του Κυδώνη συνέγραψε ο Fr. Kianka, *Demetrius Cydones (c. 1324-c.1397). Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century*, Diss. Fordham University 1981. Πρβ. τα παλαιότερα μελετήματα του R.-J. Loenertz, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Città del Vaticano 1947, σσ. 108-122. Του Ιδίου, *Démétrius Cydonès I: De la naissance à l'année 1373*, «Orientalia Christiana Periodica» 36, 1970, σσ. 47-72. *Démétrius Cydonès II: De 1373 à 1375*, «Orientalia Christiana Periodica» 37, 1971, σσ. 5-39. Κατατοπιστικό το εκτενές εισαγωγικό σημείωμα του F. H. Tinnefeld, *Das Leben des Demetrios Kydones*, TinnKyd I/1, σσ. 4-52. Χρήσιμο το άρθρο του Α. Σπουρλάκου, *Κυδώνης, Δημήτριος*, «Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια» 7 (1965), σσ. 1075-1079, καθώς και το εισαγωγικό σημείωμα του Π. Χαραβάνη, *Εισαγωγικά της Ελληνικής Εκδόσεως*, J. P. Migne, *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, CLIV (1866), ανατ. Αθήναι 2001, σσ. ζ΄-νβ΄: σσ. κβ΄-μγ΄.

[2] Για τον ρόλο του «μεσάζοντος», βλ. H.-G. Beck, *Der byzantinische Ministerpräsident* [1955]: *Ideen und Realitäten in Byzanz*, London 1972, VI. J. Verpeaux, *Contribution à l'étude de l'administration byzantine: ὁ μεσάζων*, «Byzantinoslavica» 16, 1955, σσ. 270-296. R.-J. Loenertz, *Le chancelier imperial à Byzance au XIVe et au XIIIe siècle* [1960]: *Byzantina et Franco-Graeca*, I, Roma 1970, σσ. 441-465.

[3] Για την δράση του Κυδώνη ως «μεσάζοντος», όπως προκύπτει από τις δικές του μαρτυρίες, βλ. Loenertz, *Correspondance*, I, n° 50, σσ. 84-85: *Ἀλεξίῳ τῷ Κασσανδρηνῷ*, εδώ σ. 84_{22-24}: «Εἰς δὲ τὸν βασιλέα φήσεις καὶ σύ, καὶ τὸν δι᾽ αὐτοῦ γινόμενον τοῖς πλησιάζουσι πλοῦτον, καὶ ὡς δεῖ πάντας μετὰ δώρων τὸν μεσάζοντα προσκυνεῖν…». n° 58, σσ. 89-91: *Τῷ ἑαυτοῦ ἀδελφῷ Προχόρῳ*, εδώ σ. 91_{47}: «τὰ μὲν τὸν βασιλέα πείθοντα, τὰ δὲ ἱκετεύοντα μέσον νυκτῶν». Πληροφορίες για την δράση του ως «μεσάζων» παραδίδει ο ίδιος και στην Απολογία του, την πρώτη που εκ-

τιο της πλέον ολοκληρωμένης εκφράσεως της σχολαστικής διανοήσεως, δηλαδή της συνθέσεως χριστιανισμού και αριστοτελισμού με τον μεταφραστικό άθλο που πραγματοποίησε αποδίδοντας στην ελληνική τα δύο κορυφαία έργα του Θωμά Ακινάτη, *Summa contra Gentiles*[4] και *Summa Theologica*,[5] αλλά και έργων άλλων λατίνων συγγραφέων,[6] εργαζόμενος

κινεί με τα λόγια «Δέομαι προς Θεός». Πρβ. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano 1931, σσ. 359-403: 360_{27-34}. Βλ. Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 39: «παρόντος δὲ καὶ Κυδώνη, ὃς ἔνδον βασιλείων διέτριβεν ἀεί, οὐ μόνον διὰ τὴν εὐμένειαν ἣν πολλὴν παρὰ βασιλέως ἐκαρποῦτο, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ τοῖς πράγμασι μεσάζων ἀνάγκην εἶχεν συνεῖναι βασιλεῖ νύκτωρ…». Για την ανάδειξη του Κυδώνη ως «μεσάζοντος» σημαντικό ρόλο διεδραμάτισε η Ελένη Καντακουζηνή, γυναίκα του Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγου και θυγατέρα του Ιωάννου Καντακουζηνού, όπως ο ίδιος ο Κυδώνης δηλώνει. Loenertz, *Correspondance*, II, n° 222, σσ. 103-110: 104_{1-2}. Ο Κυδώνης είχε παρακαλέσει επανειλημμένως τον Ιωάννη Παλαιολόγο να τον απαλλάξει από τα καθήκοντα του μεσάζοντος για να ασχοληθεί με τα συγγραφικά του ενδιαφέροντα, όπως συνάγεται από τον λόγο του προς τον Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγο. Loenertz, *Correspondance I*, n° 11, σσ. 10-23: *Τῷ βασιλεῖ Ἰωάννῃ τῷ Παλαιολόγῳ*, εδώ σ. 21_{10-13}. Ο λόγος αυτός χρονολογείται μετά την 28-10-1371. Loenertz, *Démétrius Cydonès I*, ένθ᾽ αν., σ. 69. Του Ιδίου, *Démétrius Cydonès II*, ένθ᾽ αν., σ. 19.

[4] Η μετάφραση του έργου περατώθηκε στις 24 Δεκεμβρίου 1354. R.-J. Loenertz, *Manuel Paléologue et Démétrius Cydonès*, «Échos d'Orient» 26, 1937, σσ. 357-358.

[5] Το έργο του Θωμά Ακινάτη (1225-1274), *Summa theologica* αποτελείται από τρία μέρη. *Prima pars: 119 quaestiones* που ασχολείται με θεολογικά ζητήματα. *Secunda pars*, που διακρίνεται σε *Prima secunda* αποτελουμένη από 114 *quaestiones* και την *Secunda secundae* που διαλαμβάνουν την άνοδο του ανθρώπου στον Θεό. *Tertia pars* από 90 *quaestiones* που διαλαμβάνουν την άνοδο του ανθρώπου προς τον Χριστό. Ο Κυδώνης μετέφρασε τα δύο πρώτα μέρη και το έργο παραδίδεται σε 30 χειρόγραφα, πράγμα που δηλώνει την απήχηση που είχε στο Βυζάντιο. Πιθανολογείται ότι η μετάφραση αποπερατώθηκε στις 13.11.1358. TinnKyd. I/1, σσ. 62-75: 71. Εως σήμερα έχουν εκδοθεί: (α) Δημητρίου Κυδώνη, *Θωμά Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική*, εξελληνισθείσα. Επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως υπό Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη και Γ. Λεοντσίνη μετά εισαγωγής Ε. Moutsopoulos, *L'hellénisation du thomisme au XIV^e siècle*, Αθήναι 1976. Ο τόμος περιέχει $2^a.2^{ae}$: *Quaestiones* 1-16 και πραγματεύεται το θέμα της πίστεως, νοουμένης ως μίας των θεολογικών αρετών, η οποία έχει ως αντικείμενο τον Θεό. (β) Δημητρίου Κυδώνη, *Θωμά Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική*, εξελληνισθείσα. Επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως υπό Φ. Α. Δημητρακοπούλου μετά εισαγωγής Ε. Moutsopoulos, *Influences Aristoteliciennes dans les traductions des Œuvres de Saint Thomas par Démétrius Cydonès (XIV^e siècle)*, Αθήναι 1979. Ο τόμος περιέχει $2^a.2^{ae}$: *Quaestiones* 17-22, στον οποίο γίνεται λόγος για τη θεολογική αρετή της ελπίδος, το χάρισμα του φόβου, την απόγνωση, την ευελπιστία και τις εντολές της ελπίδος και του φόβου. (γ) Δημητρίου Κυδώνη, *Θωμά Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική*, εξελληνισθείσα. Επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως υπό Φ. Α. Δημητρακοπούλου. Ὑπομνηματισμός

κατά τον τρόπο αυτό για την πνευματική και θρησκευτική προσέγγιση Ανατολής και Δύσεως,[7] πολυμαθής[8] και δεινός πλατωνιστής,[9] όπως

Μ. Μπρεντάνου μετά εισαγωγής E. Moutsopoulos, *La technique de reconstitution des citations aristoteliciennes chez Démétrius Cydonès*, Αθήναι 1980. Ο τόμος περιέχει $2^a.2^{ae}$: *Quaestiones* 23-33, στον οποίο αναπτύσσεται το θέμα της αγάπης. (δ) Δημητρίου Κυδώνη, *Θωμά Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική*, εξελληνισθείσα. Επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως υπό Φ. Α. Δημητρακοπούλου, μετά εισαγωγής E. Moutsopoulos, *Thomisme et aristotélisme à Byzance*, Αθήναι 1982. Ο τόμος περιέχει $2^a.2^{ae}$: *Quaestiones* 34-46, όπου διαλαμβάνεται το θέμα της αγάπης. (ε) Δημητρίου Κυδώνη, *Θωμά Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική*, εξελληνισθείσα. Επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως και υπομνηματισμός υπό Ε. Μ. Καλοκαιρινού. Μετά εισαγωγής E. Moutsopoulos, *Un compromis bien tempéré: de Thomas d'Aquin, à rebours, vers Aristote. L'initiative de Démètre Cydonès*, Αθήναι 2002. Ο τόμος περιέχει $2^a.2^{ae}$: *Quaestiones* 57-62: Περί δικαιοσύνης. 63-79: Περί αδικίας.

[6] Οπως του ιερού Αυγουστίνου (†430), επισκόπου Ιππώνος. Αυγουστίνου Ιππώνος κεφάλαια εκ των αυτού λόγων παρεκβληθέντα, ερμηνευθέντα δε εκ του λατινικού παρ᾽ εμού Δημητρίου, εξεδόθη υπό Δ. Καλαμάκη, *Ανθολόγιον εκ των έργων Αυγουστίνου Ιππώνος εξελληνισθέν υπό Δημητρίου Κυδώνη*, Αθήναι 1996. Του Ανσέλμου Καντουαρίας (†1109), *De processione Spiritus Sancti*, *PL* 158, 285-326, υπό τον τίτλο, *Ἐξελληνισμὸς Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς Γραικούς*. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, ένθ᾽ αν., σσ. 165 κ.εξ., αναφ. υπό F. Tinnefeld, *Verzeichnis der Werke*: TinnKyd. I/1, σ. 70. Του Ιδίου, *De azymo et fermentato epistula ad Gallerianum Novenburgensem episcopum*, *PL* 158, 541-548, υπό τον τίτλο *Ἐξελληνισμὸς Ἀνσέλμου ἐπισκόπου Καντουαρίας περὶ ἀζύμων πρὸς Γαλλεριανὸν ἐπίσκοπον Νουεμβούργης*. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, ένθ᾽ αν., σ. 67, αναφ. υπό Tinnefeld, *Verzeichnis der Werke*: TinnKyd. I/1, σ. 70.

[7] Σε αντίθεση με τον Μάξιμο Πλανούδη (Νικομήδεια 1255-Κων/πολη 1305), ο οποίος μετέφρασε τους Λατίνους λαϊκούς Κικέρωνα και Οβίδιο, ο Κυδώνης μετέφρασε λατινικά θεολογικά έργα για δύο λόγους. Πρώτον, ως αντιπαλαμιτικός – όπως ο ίδιος δηλώνει. Loenertz, *Correspondance I*, σσ. 10-23: *Τῷ βασιλεῖ Ἰωάννῃ τῷ Παλαιολόγῳ*, εδώ σσ. 18-19. σσ. 153-155: *Τῷ Μανικαΐτῃ* – και κατά δεύτερον για να ενισχύσει τις σχέσεις Ανατολής-Δύσεως. Fr. Kianka, *Demetrius Cydones and Thomas Aquinas*, «Byzantion» 52, 1982, σσ. 264-286: 271-272. Για τον Μάξιμο Πλανούδη, πρβ. C. Wendel, *Planudes*: *Pauly's Realencyclopädie* 20 (1950), 2202-2253: 2241-2244. W. O. Schmitt, *Lateinische Literatur in Byzanz: Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft» 17, 1968, σσ. 127-147. Λ. Μπενάκης, *Πλανούδης, Μάξιμος* [1988], *Βυζαντινή Φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες*. Αθήνα 2002, σσ. 664-666.

[8] K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1897, σσ. 487-489. A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453*, II, Madison 1952^2, σσ. 694-696.

[9] Για το δείγμα του πλατωνισμού του Κυδώνη αναφέρεται ότι ως δάσκαλος του Γεμιστού, επιλύει με την βοήθεια ενός σχεδιαγράμματος για χάρη του Γεμιστού

εξάγεται εκ του έργου του *Λόγος ὅπως ἄλογον τὸ τοῦ θανάτου δέος ἀποδεικνύων*,[10] αλλά και από τις ποικίλες επιστολές του, όπου κάνει πυκνές και συχνές αναφορές στους πλατωνικούς διαλόγους, δείχνει ένα έμπρακτο ενδιαφέρον για την πολιτική και πνευματική ανάπτυξη του Δεσποτάτου του Μυστρά, όπως αυτό αποτυπώνεται σε μία σειρά επιστολών του, που έχουν ως αποδέκτες τους λογίους του Μυστρά που συσπειρώνονται γύρω από τους Καντακουζηνούς, αλλά και στον Θεόδωρο Α΄ Παλαιολόγο.

Ο λόγιος της Θεσσαλονίκης συμμετέχοντας ενεργώς στις πολιτικοκοινωνικές ζυμώσεις, επιχειρεί να επηρεάσει την κοινή γνώμη υπέρ των απόψεών του συγγράφοντας είτε συμβουλευτικούς λόγους προς τους κατοίκους της Κωνσταντινουπόλεως[11] είτε προτρεπτικούς προς τους αυτοκράτορες[12] ή νουθετώντας,[13] αποτυπώνει στις 450 περίπου σωζόμενες επιστολές του,[14] γραμμένες με κλασσική καθαρότητα και

το πρόβλημα του χωρίου της Πολιτείας Η 546 b-c. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, III, Paderborn 1942, σ. 467_{18}. Χ. Μπαλόγλου, *Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων περί των πελοποννησιακών πραγμάτων*, Αθήνα 2002, σ. 77, σημ. 32. Για την πρόσληψη του Πλάτωνος στο Βυζάντιο, E. Moutsopoulos, *Platon et la philosophie Byzantine. Actualité et perspectives*, «Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών» 37, 1969-1970, σσ. 76-84.

[10] Demetrii Cydonii *De contemnenda morte oratio*, ed. H. Deckelmann, Lipsiae 1901. *Furcht vor dem Tod. Die Schrift des Demetrios Kydones «Über die Verachtung des Todes»*, eingeleitet und übersetzt von W. Blum, Münster 1973.

[11] Συγγράφει το θέρος του 1366 το έργο *Ρωμαίοις συμβουλευτικός*. Δ. Κυδώνης, *Ῥωμαίοις Συμβουλευτικός (Oratio pro subsidio Latinorum)*, *PG* 154, 961-1008. Το θέρος του 1371, με την ευκαιρία της αφίξεως στην Κωνσταντινούπολη της πρεσβείας του Μουράτ Α΄, εκφωνεί τον λόγο *Συμβουλευτικὸς ἕτερος περὶ Καλλιπόλεως αἰτήσαντος τοῦ Μουράτου*. Ο Μουράτ ζητούσε να του επιστραφεί η Καλλίπολη, την οποία είχε αφαιρέσει ο Αμεδαίος της Σαβοΐας το θέρος του 1366 και είχε αποδώσει στους Βυζαντινούς. Ο Κυδώνης συνιστά να μην γίνει δεκτή η απαίτηση του Μουράτ. Δ. Κυδώνης, *Συμβουλευτικὸς ἕτερος περὶ Καλλιπόλεως αἰτήσαντος τοῦ Μουράτου (Oratio alia deliberativa de non reddenda Callipoli petente Amurate)*, *PG* 154, 1009-1036.

[12] Loenertz, *Correspondance I*, σσ. 1-10: *Τῷ βασιλεῖ τῷ Καντακουζηνῷ*. σσ. 10-23: *Τῷ βασιλεῖ Ἰωάννῃ τῷ Παλαιολόγῳ*.

[13] Τούτο αφορά τους αδελφούς Μανουήλ Β΄ και Θεόδωρο Α΄ Παλαιολόγο. Ανάμεσα στον Μανουήλ και τον Κυδώνη θα δημιουργηθεί μία σχέση δασκάλου-μαθητή. J. W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425)*, New Brunswick 1969, σ. 9, σημ. 3. G. T. Dennis, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, ca. 1382-1387*, Roma 1960, σ. 13, σημ. 38.

[14] Loenertz, *Correspondance I-II*. Πρβ. τις βιβλιοκρισίες των N. D. Saffrey, «Revue de Science, Philosophie et Theologie» 47, 1963, σ. 159. M. Candal, «Orientalia Christiana Periodica» 27, 1961, σσ. 208-210. P. Wirth, «Byzantinische Zeitschrift»

καλλιέπεια, τα γεγονότα και την οικονομικοκοινωνική κατάσταση του δευτέρου ημίσεος του 14ου αιώνα.[15] Ανήκει στους λογίους[16] που ενδιαφέρεται για τους φτωχούς,[17] για την βελτίωση της θέσεως των αγροτών, στιγματίζει τις αδικίες των δυνατών,[18] την τοκογλυφία, την ακόρεστη

56, 1963, σσ. 341-344. Σε μετάφραση στην γερμανική των επιστολών με παράλληλο εκτενή σχολιασμό έχει εκκινήσει ο Franz Tinnefeld: (α) TinnKyd I/1. Ο τόμος αυτός περιλαμβάνει εκτενή Εισαγωγή για την ζωή και το έργο του Κυδώνη και 47 επιστολές. (β) TinnKyd I/2. Ο τόμος περιλαμβάνει τις επιστολές 47-117 με συμπληρώσεις και διορθώσεις, καθώς και ευρετήρια των δύο πρώτων τόμων. (γ) TinnKyd II. Ο τόμος περιλαμβάνει 91 επιστολές. (δ) TinnKyd III. Ο τόμος περιλαμβάνει 112 επιστολές. Επ᾽ αυτών πρβλ. τις βιβλιοκρισίες των G. Makris, «Byzantinische Zeitschrift» 93, 2000, σσ. 653-655. M. Grünbart, «Südost-Forschungen» 59/60, 2000/2001, σσ. 622-623.

[15] Απ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, Α΄, *Αρχές και διαμόρφωσή του*, Θεσσαλονίκη 1974², σ. 99. K.-P. Matschke und F. Tinnefeld, *Die Gesellschaft im späten Byzanz. Gruppen, Strukturen und Lebenformen*, Köln-Weimar-Wien 2001, σσ. 253-254. Είναι ο πρώτος λόγιος της Παλαιολογείου εποχής που συνέλεγε ο ίδιος τις επιστολές του. Τούτο απετέλεσε κοινό τόπο στους Παλαιολογείους Χρόνους σε μία σειρά λογίων που ακολούθησαν το παράδειγμα του Κυδώνη. F. Tinnefeld, *Zur Entstehung von Briefsammlungen in der Palaiologenzeit*: *Πολύπλευρος Νους. Festschrift P. Schreiner*, München-Leipzig 2000, σσ. 365-381. K.-P. Matschke, *Commerce, Trade, Markets, and Money, Thirteenth-Fifteenth Centuries*: A. E. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, II, Washington 2002, σσ. 463-496.

[16] Ο Κυδώνης ανήκει στην χορεία των λογίων του 14ου αιώνα που ασχολήθησαν με τα κοινωνικο-οικονομικά προβλήματα της εποχής τους. Πρβ. I. Ševčenko, *The Decline of Byzantium seen through the eyes of its Intellectuals* [1961]: *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, London 1981, III. Του Ιδίου, *Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the rich and the poor»* [1960]: ένθ᾽ αν., VII. Πρόκειται για την κριτική έκδοση του έργου του Αλεξίου Μακρεμβολίτου, *Διάλογος πλουσίων και πενήτων* (σσ. 203-215, 216-228). Του Ιδίου, *Society and Intellectual Life in the Fourteenth Century* [1974]: ένθ᾽ αν., Ι. Στ. Κουρούσης, *Αι αντιλήψεις περί εσχάτων του κόσμου και η κατά το έτος 1346 πτώσις του τρούλλου της Αγίας Σοφίας*, «Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών» 37, 1969-1970, σσ. 211-234. Χ. Μπαλόγλου, *Η οικονομική σκέψη του Νικολάου Καβάσιλα*, «Βυζαντιακά» 16, 1996, σσ. 191-214. Τ. Λουγγής, *Βυζαντινές λόγιες απόψεις περί χρήματος και αγοράς τον 14ο αιώνα*: Ν. Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Χρήμα και αγορά στην εποχή των Παλαιολόγων. Διεθνές Επιστημονικό Συμπόσιο (Χαλκίδα, 22-24 Μαΐου 1998)*, Αθήνα 2004, σσ. 349-363: 361-363.

[17] Loenertz, *Correspondance I*, n° 108, σσ. 145-146: *Τῷ Ἀστρᾷ*, εδώ σ. $146_{28\text{-}30}$. TinnKyd. I/1, n° 55.

[18] Loenertz, *Correspondance I*, n° 114, σσ. 152-153. Loenertz, *Correspondance II*, n° 257, σσ. 161-162: *Τῷ Χλωρῷ*, εδώ σ. $162_{15\text{-}30}$, όπου στηλιτεύει την συμπεριφορά των φοροεισπρακτόρων εις βάρος του λαού· «τῶν γὰρ πενήτων σεσυλημένων τά τε

απληστία. Αναφέρεται στις κύριες οικονομικές δυνάμεις του Κράτους, γεωργούς, εμπόρους και υπαλλήλους,[19] χαρακτηρίζει τους γεωργούς ως «ταλαιπώρους»,[20] ενώ δεν ομιλεί απαξιωτικά για τους εμπόρους, στους οποίους κύρια αναγνωρίζει τους Λατίνους,[21] και τους θεωρεί χρησίμους για τις πόλεις.[22] Αναγνωρίζει την χρησιμότητα του χρήματος[23] για τον άνθρωπο, γιατί κάνει την αγορά να σφύζει από ζωή.[24] Οι απόψεις αυτές του Κυδώνη παρουσιάζουν ομοιότητες με τις αντίστοιχες του ιδεολογικού του αντιπάλου Ιωάννου Καντακουζηνού.[25] Εξαίρεται ο λόγιός μας στην γενική θεώρηση του κοινωνικού προβλήματος,[26] διαπιστώνει ότι η κοινωνική οργάνωση παρουσιάζει νοσηρά συμπτώματα και στηλιτεύει την άνιση διανομή του πλούτου, την κακή δημοσιονομική κατάσταση,[27] απότοκη των εμφυλίων πολέμων που ταλανίζουν το

ἄροτρα καὶ τὰς βοῦς ὑπὲρ τῶν φόρων ἀποδομένων […] ἄσποροι μὲν μένουσιν αἱ ἄρουραι καὶ δι᾽ ὧν ἄνθρωποι τρέφονται οὐδέν ἐξοίσουσι, μὴ παρὰ τούτων θεραπευθεῖσαι καλῶς» (σ. 162_{16-20}). Loenertz, *Correspondance II*, σσ. 268-269: 268_{10-14}.

[19] Loenertz, *Correspondance II*, n° 371, σ. 318_{34-35}: «οὐ γὰρ δὴ προξενία γε ἡ γεωργίαι, ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ἐμπορία μοί τις ἦν παρὰ Βενετίκους, οἷς ἔδει μὲ προσέχειν…».

[20] Loenertz, *Correspondance II*, n° 257, σσ. 161-162: 161_{3}: «Καλῶς σοι τὰ τῶν ταλαιπώρων γεωργῶν ὕμνηται πάθη».

[21] Τουτο διατυπώνει στην *Apologia I* εις Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, ένθ᾽ αν., σ. 365.

[22] Loenertz, *Correspondance II*, n° 328, σσ. 259-260: 258_{1-7}: «Τοὺς πένητας τῶν ἐμπόρων ὁρῶμεν οὐκ ἐκ τῶν ἰδίων εἰσφέροντας ὅταν ταῖς πόλεσιν τὴν ἔνδειαν λύωσιν […] καὶ πρὸς τοὺς λιμένας καταίροντας οὕτω τοῖς δεομένοις ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἐπικουρεῖν».

[23] Loenertz, *Correspondance I*, n° 115, σ. 153_{18}: «τίς γὰρ βλάβη γένοιτ᾽ ἂν ἀνθρώπῳ παρὰ χρημάτων;».

[24] Loenertz, *Correspondance I*, n° 5, σσ. 26-31: 30_{120}: «Καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ὁρῶ τινας οἰκίαν μετὰ βοῆς εἰσιόντας». Loenertz, *Correspondance I*, n° 9, σσ. 35-36: 35_{14-15}: «ἃ δὲ νῦν ἡμῖν τὴν ἀγορὰν καὶ τὰ θέατρα καὶ ὅποι ποτ᾽ ἄν τις γένηται μετ᾽ εὐθυμίας κατέχει…».

[25] Τούτο αναδεικνύει και αποδεικνύει στο βαθυστόχαστο και άκρως τεκμηριωμένο μελέτημά του ο Τ. Λουγγής, «Βυζαντινές λόγιες απόψεις περί…», ένθ᾽ αν., σσ. 361-363.

[26] Loenertz, *Correspondance I*, n° 5, σσ. 26-31. TinnKyd. I/1, n° 15. Loenertz, *Correspondance I*, n° 105, σσ. 142-143.

[27] Η κατάπτωση είναι γενική. Παραστατική είναι η περιγραφή του Κυδώνη. Loenertz, *Correspondance II*, σ. 390: «Που δίκαιο; που νόμος; που δικαστής; που φροντίδα για τα γράμματα; που μελέτη της θεολογίας; που τουλάχιστον πρόσχημα αρετής; Η πόλη μας, για την οποία ήμασταν τόσο υπερήφανοι, δεν είναι καθόλου καλύτερα από εκείνες που έχουν αναστατωθεί, αφού έχει στερηθεί από όλα εκείνα, για τα οποία θα ευχόταν κανείς να ζει, και είναι μητρόπολη κάθε συμφοράς και αηδίας αντί (να είναι μητρόπολη) των πόλεων, που διοικούσε άλλοτε. Μήπως

Κράτος κατά τον 14ον αιώνα,[28] διαμαρτύρεται και απορεί πως είναι δυνατόν ο αυτοκράτορας να είναι διαλλακτικός προς τους «βαρβάρους» και να συμμετέχει σε τουρκικές εκστρατείες στην Μ. Ασία,[29] υποστηρίζει ότι η σωτηρία θα επέλθει μόνον από την Δύση,[30] χωρίς όμως να ασπασθεί τον Καθολικισμό[31] και μετανοεί στο τέλος της ζωής του,[32]

οι βασιλείς μας δεν συμπεριφέρονται προς τους βαρβάρους ως σκλάβοι και δεν αναγκάζονται να ζουν με το νεύμα εκείνων; Για τα συμφέροντα εκείνων δεν παίρνουν μέρος σε μακροχρόνιες εκστρατείες πέρα από τα σύνορα του κράτους, ταλαιπωρημένοι και κοπιάζοντας; Και κοντά στους κινδύνους δεν προσθέτουν και τους φόρους (υποτελείας), εξ αιτίας των οποίων έχει αδειάσει το δημόσιο ταμείο, ενώ εξαφανίσθηκαν οι ιδιωτικές περιουσίες των πολιτών; Και δεν ζητιανεύουν οι άλλοτε πλούσιοι, ενώ οι άλλοι αποφεύγοντας την πόλη ως φυλακή αναζητούν τον τόπο εκείνων των ανθρώπων, κοντά στους οποίους δεν θα ζήσουν πια ως δούλοι;».

[28] Τα διασπαστικά φαινόμενα και την γενική κατάπτωση θρηνούν και άλλοι λόγιοι της εποχής, όπως ο Θεόδωρος Ποτάμιος, ο οποίος υπογραμμίζει ότι οι ανώμαλες αυτές περιστάσεις δημιουργούν το κατάλληλο κλίμα για την άνοδο και την επιβολή των καιροσκόπων και ιδιοτελών. Με τον τρόπο αυτό επωφελούνται ορισμένοι, σκαρφαλώνουν στα ανώτατα αξιώματα και με αδικίες συγκεντρώνουν απροσδόκητα πλούτη. Σπ. Λάμπρος, *Θεόδωρος ο Ποτάμιος και η εις Ιωάννην τον Παλαιολόγον μονωδία αυτού*, «Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος» 2, 1885-1888, σσ. 48-62: 58-59. Πρβ. P. Charanis, *Internal Strife in Byzantium during the Fourteenth Century* [1940-1941]: *Social, Economic and Political Life in the Byzantine Empire*, London 1973, VI. Του Ιδίου, *The Strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402* [1942-1943]: ένθ' αν., XIX.

[29] Loenertz, *Correspondance II*, n° 355, σσ. 298-299: *Τῷ Ῥαδηνῷ*, εδώ σ. 298_{19-25}. Πρβ. και την σειρά επιστολών του Κυδώνη με την συμμετοχή του Μανουήλ Β΄ στις τουρκικές εκστρατείες στην Μ. Ασία σε Loenertz, *Correspondance II*, σσ. 386-396, 407-408.

[30] Στο έργο του *Ρωμαίοις συμβουλευτικός* διαπιστώνει ότι υφίσταται άμεση ανάγκη εξωτερικής βοηθείας προς τους Βυζαντινούς και αφού εξετάσει τους διαφόρους δυνητικούς συμμάχους του Βυζαντίου, καταλήγει ότι «Ῥωμαίοις Ῥωμαίων οἰκειότεροι σύμμαχοι». Δ. Κυδώνης, *Ῥωμαίοις συμβουλευτικός*, *PG* 154, 977C-D. Ανήκοντας στην ομάδα των ενωτικών συνέβαλε αποφασιστικά στην υπογραφή της Ενώσεως το 1369. TinnKyd. I/1, σσ. 20-23. Μετά την κατάληψη της Καλλιπόλεως θα επανέλθει στο ίδιο ζήτημα σε επιστολή του προς τον Καλόφερο. G. Cammelli, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, Paris 1930, σσ. 58-60. Charanis, *The Strife*, ένθ' αν., σσ. 297-298. Δ. Ζακυθηνός, *Ιδεολογικαί συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν*, «Νέα Εστία» 47, τχ. 551 (15-6-1951), σσ. 794-799: 797.

[31] Την 6η Νοεμβρίου 1367 του αποστέλλει συγχαρητήρια επιστολή ο Πάπας Ουρβανός Ε΄, στις 9 Μαρτίου 1370 ονομάζεται «κανονικός» των Πατρών υπό του Πάπα, αξίωμα το οποίο δεν αποδέχεται. Χαραβάνης, *Εισαγωγικά*, ένθ' αν., σ. κδ΄.

[32] Κατά πληροφορία του Γεωργίου Σχολαρίου – Γεωργίου Γενναδίου Σχολαρίου, *Απαντα τα ευρισκόμενα*, εκδ. L. Petit-X. Sideridès-M. Jugie, VIII, Paris 1936, σ.

αναζητεί καταφύγιο στο απώτερο παρελθόν, ελληνικό και ρωμαϊκό,[33] το οποίο τον έλκει, γιατί παρουσιάζει όλα τα χαρακτηριστικά τα οποία συναντά στην εποχή του: δόξα, υπεροχή, αρετές, λάθη, συμφορές, ελαττώματα.[34]

Έκδηλη είναι η στροφή του πρός το κλασσικό παρελθόν στις επιστολές του πρός τους λογίους του Μυστρά. Μετά από μία σύντομη παρουσίαση της ιδρύσεως του Δεσποτάτου και της αναλήψεως της διοικήσεως από τους Καντακουζηνούς (Ενότητα 1), αναλύονται οι επιστολές του, οι απευθυνόμενες πρός τους λογίους της περιόδου διοικήσεως του Δεσποτάτου από τους Καντακουζηνούς (Ενότητα 2) και προς τον Δεσπότη Θεόδωρο Α΄ Παλαιολόγο (Ενότητα 3), οι οποίες παρουσιάζουν ενδιαφέρον για τα πελοποννησιακά πράγματα.

1. Οι Καντακουζηνοί στο Δεσποτάτο του Μυστρά

Στο Δεσποτάτο του Μυστρά[35] – στο οποίο οι Βυζαντινοί μετά την μάχη της Πελαγονίας (1259)[36] και την ανάκτηση των κάστρων της Μονεμβασίας, του Γερακιού, του Μυστρά και της Μάνης,[37] εδραίωσαν σταδιακά την κυριαρχία τους[38] –, συντελείται μετά το 1348, με την άφιξη του Μανουήλ Καντακουζηνού, μία πολιτιστική και οικιστική ανάπτυξη.[39]

507 – απεκάλυψε στον Ιωάννη Βρυέννιο (1350-1431/2) – Ν. Β. Τωμαδάκης, *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος και η Κρήτη κατά το 1400*, Αθήναι 1947, σσ. 99-100 – την απόφασή του για επιστροφή στην Εκκλησία.

[33] Λ. Μαυρομμάτης, *Ρωμαϊκή ταυτότητα, ελληνική ταυτότητα*, «Σύμμεικτα» 7, 1987, σσ. 183-192.

[34] Λ. Μαυρομμάτης, *Κληρονομιά της Αρχαιότητας και πραγματικότητες στο Βυζάντιο (ΙΑ΄-ΙΕ΄ αι.)*, «Βυζαντιναί Μελέται» 2, 1990, σσ. 257-266.

[35] Η βιβλιογραφία που πραγματεύεται το Δεσποτάτο του Μυστρά είναι πολυπληθής. Δεν απαιτείται, νομίζουμε, μία επανάληψη. Πρβ. Μπαλόγλου, *Γεώργιος Γεμιστός*, ένθ᾽ αν., σσ. 84-85, σημ. 101.

[36] Στην μάχη της Πελαγονίας αιχματωλίσθηκε ο Βιλλεαρδουΐνος από τον Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγο, όπως μας πληροφορεί το *Χρονικόν του Μορέως* (στιχ. 4198-4200). Του φέρθηκε με γενναιοφροσύνη ο Μιχαήλ, όπως μας πληροφορεί ο συγγραφέας του *Χρονικού* (στιχ. 4206-4208) και για την απελευθέρωσή του ζήτησε ο αυτοκράτορας ως αντάλλαγμα την Πελοπόννησο. *Χρονικόν του Μορέως*, στιχ. 4328, 4344-4347.

[37] *Χρονικόν του Μορέως*, στιχ. 4329-4331.

[38] Γεώργιος Παχυμέρης, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, I 13 Failler. Ι. Λεοντιάδης, *Οι μητροπολίτες Λακεδαιμονίας κατά τον ΙΓ΄ και ΙΔ΄ αιώνα*, «Βυζαντιναί Μελέται» 4, 1992, σσ. 385-396: 385.

[39] Matschke und Tinnefeld, *Die Gesellschaft im späten Byzanz*, ένθ᾽ αν., σσ. 324-325,

Πράγματι, η Πελοπόννησος είχε αρχίσει να γίνεται το καταφύγιο και η ελπίδα των Ελλήνων, αφότου ο βασιλέας Ιωάννης ΣΤ΄, ο οποίος είχε αναγνωρίσει την γεωστρατηγική σημασία της Πελοποννήσου για μία επανασύνδεση του χώρου της με την Βασιλεύουσα,[40] είχε στείλει εκεί ως διοικητή τον γυιό του Μανουήλ[41] με σκοπό όχι μόνον να απελευθερώσει τις υπόδουλες χώρες από τους Φράγκους, αλλά και να διώξει τους Καταλανούς από την Στερεά Ελλάδα. Η Πελοπόννησος, η οποία σύμφωνα με την έκφραση του Ιωάννη «διέφθαρτο» «οὐ μόνον ὑπὸ τῶν Περσῶν στόλοις μεγάλοις ἐπιόντων καὶ ὑπὸ Λατίνων τῶν […] τὴν Ἀχαΐαν κατεχόντων», αλλά και από τις εσωτερικές διαμάχες των κατοίκων της, οι οποίοι «διηνεκῶς ἀλλήλοις ἀντικαθισταμένων καὶ διαρπαζόντων, τὰ ἀλλήλων καὶ ἀποκτεινόντων»,[42] οδηγούσαν σε απώλεια της επαρχίας αυτής του Βυζαντίου. Ο Ιωάννης ΣΤ΄ Καντακουζηνός ανήγαγε την απλή και αποδιοργανωμένη βυζαντινή επαρχία που είχε καταντήσει «Σκυθῶν ἐρημοτέρα»[43] σε Δεσποτάτο, σε αυτόνομο κράτος,[44] του οποίου η διακυβέρνηση ανατίθεται στο εξής στον δευτερότοκο γυιό του αυτοκράτορα. Κατώρθωσε ο Μανούλ «ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ» με την

όπου τοποθετείται το πνευματικό κέντρο του Μυστρά ανάμεσα σε εκείνα της Θεσσαλονίκης, Κρήτης, Κύπρου και Τραπεζούντος.

[40] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* ΙΙΙ 12, εις *PG* 153, 769D: «Εἰ γὰρ Θεοῦ συναιρουμένου τοὺς τὴν Πελοπόννησον οἰκοῦντας Λατίνους ἔφασκε γένοιτο προσλαβεῖν, ἀνάγκη καὶ τοὺς τὴν Ἀττικὴν Βοιωτίαν οἰκοῦντας Κατελάνους, ἢ ἑκόντας ἡμῖν, ἢ βιασθέντας προσχωρῆσαι. Τούτου δὲ γεγενημένου, καὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ὥσπερ ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις ἐκ Πελοποννήσου μέχρι Βυζαντίου συνεχοῦς γεγενημένης ἔξεστι συνορᾶν, ὡς οὐδὲν ἔργον ἤδη Τριβαλούς τε καὶ ἄλλους περιοίκους τῶν βαρβάρων τῆς ὕβρεως δίκας ἀπαιτεῖν, ἧς ἐξυβρίζουσιν εἰς ἡμᾶς τοσοῦτον ἤδη χρόνον». Και υποστηρίζει ότι ο χώρος της Πελοποννήσου θα καταστει «μεγάλων ἐλπίδων ὑποφαινομένων». Επιβάλλεται να επιταχύνουμε τις διαδικασίες «ὥστε μὴ τὸν καιρὸν ἡμᾶς διαφυγεῖν». *PG* 153, 771 A. Η θέση αυτή του Καντακουζηνού δηλώνει και εκφράζει ένα όραμα, το οποίο προσπάθησε να θέση σε εφαρμογή ο ίδιος.

[41] Φέρει τον τίτλο του Δεσπότη από τον Μάϊο του 1347 – D. M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakuzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, Washington 1968, σ. 13. Ο Κυδώνης, Loenertz, *Correspondance I*, n° 20, σσ. 49-50: 49_6 τον προσφωνεί ως Δεσπότη. TinnKyd. I/1, n° 22. Στις 25.10.1349 βρίσκεται στον Μυστρά, όπου του έχει ανατεθεί η διοίκηση. TinnKyd. I/1, σ. 183, σημ. ΚΙ.

[42] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 100A.

[43] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 100B.

[44] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 100A: «… καὶ παντάπασι προσεδοκῶντο ἐκλιπεῖν, πρόνοιάν τινα ποιήσασθαι ἐσκέψατο ὁ βασιλεύς. Μείζω δέ οὐκ ἔχων, τὸν υἱὸν ἔπεμψε δεσπότην τὸν Μανουήλ […] καὶ πρόνοιαν ποιησόμενον τὴν δυνατήν».

στιβαρή και φιλόνομη διοίκησή του να παρέχει «οὐκ ἀγεννεῖς ἐλπίδας»,[45] ελκύοντας τους κατοίκους των άλλων ελληνικών περιοχών και παρέχοντας τα εχέγγυα για την ύπαρξη ευημερίας.

Ο Μανουήλ, που κυβερνά από το 1348 ως το 1380,[46] αλλά και ο αδελφός του Ματθαίος, που τον διαδέχθηκε έως τον θάνατό του, το 1383,[47] ενίσχυσαν την σπουδή των Γραμμάτων και των Τεχνών. Είναι ιδιαιτέρως αξιοπρόσεκτη η άνθηση της ζωγραφικής και της αγιογραφίας κατά τον 13ον και 14ον αιώνα.[48] Δεν λησμονούνται τα Κλασσικά Γράμματα, τα οποία «διδάσκονται εντατικά και θεωρούνται απαραίτητη προϋπόθεση για την πλήρη μόρφωση».[49] «Η Αυλή του Δεσποτάτου», όπως σημειώνει ο Vasiliev, «στο κάστρο του Μυστρά, ήτο ένα μορφωτικόν κέντρον, το οποίον ήλκεν μορφωμένους Ελληνας λογίους, σοφιστάς και αυλικούς. Αναφέρεται ότι τον 14ον αιώνα υφίστατο στην Σπάρτη μία σχολή αντιγραφέων παλαιών χειρογράφων».[50]

Ο Μανουήλ, γνωρίζοντας πολύ καλά τον τουρκικό κίνδυνο, είχε κινηθεί με πρωτοβουλία, για να τον κρατήσει μακριά από την Πελοπόννησο. Κατώρθωσε να συνασπίσει τις δυνάμεις του με τους ποικιλώνυμους Φράγκους άρχοντες της Πελοποννήσου και με την ενίσχυση μερικών γαλερών των Βενετών και του Τάγματος του Αγ. Ιωάννη της Ιερουσαλήμ αντιμετώπισε τους Τούρκους στα Μέγαρα το θέρος του 1364, τους ενίκησε και έκαψε 35 πλοία τους. Τους κατεδίωξε μέχρι τα τείχη της Θήβας, όπου οι Τούρκοι βρήκαν άσυλο στους συμμάχους τους Καταλανούς του Roger de Lluria.[51]

[45] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 100B.
[46] Nicol, *The Byzantine Family*, ένθ᾽ αν., n° 25, σσ. 122-129. St. Runciman, *Mistra. Byzantine Capital of Peloponnese*, London 1980, σσ. 53-56.
[47] Για τον Ματθαίο Καντακουζηνό (ca. 1325-1383), πρβ. Nicol, *The Byzantine Family*, ένθ᾽ αν., n° 25, σσ. 108-122. TinnKyd. I/1, σσ. 139-140. Για την διοίκηση του δεσποτάτου από τους Καντακουζηνούς, πρβ. D. A. Zakythinos, *Le Despotat grec de Morée*, I, *Histoire Politique*, Paris 1932, σσ. 94-118.
[48] Στην πολιτιστική και πνευματική ανάπτυξη και προαγωγή των σπουδών θα πρέπει να συνέβαλαν οι επισκέψεις του Ιωάννου Καντακουζηνού που διέμεινε στο δεσποτάτο από το 1361 έως το 1362 (ή και 1363), και οι οποίες γίνονται συχνότερες μετά το 1370. Nicol, *The Byzantine Family*, ένθ᾽ αν., σσ. 87-90. E. Voordeckers, *Un Empereur Palamite à Mistra en 1370*, «Revue des Études Sud-Est Européennes» 9, 1971, σσ. 607-615. Matschke und Tinnefeld, *Die Gesellschaft*, ένθ᾽ αν., σ. 324.
[49] Βακαλόπουλος, *Ιστορία*, ένθ᾽ αν., σ. 80. Χ. Σολδάτος, *Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων. Συμβολή εις το εθνικόν έργον του φιλοσόφου εις τον Μυστράν και την θεμελίωσιν υπ᾽ αυτού των πλατωνικών σπουδών εις Φλωρεντίαν*, Αθήναι 1973, σ. 44.
[50] A. A. Vasiliev, *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας 324-1453*, μτφ. Δ. Σαβράμη, Β΄, Αθήναι 1953, σ. 793.
[51] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 104C: «ὅθεν μαχομένῳ τε πρὸς Πέρσας ναυσὶν ἐπιστρατεύοντας πολλάκις συνεμάχησαν, καὶ πολλῶν αὐτῷ

Την εποχή που η Θεσσαλονίκη, η Κωνσταντινούπολη και οι άλλες ελεύθερες ακόμη περιοχές ταλανίζονται από πολέμους και εμφυλίους σπαραγμούς και βαίνουν προς την παρακμή και την φτώχεια, ο απομακρυσμένος Μυστράς με δεσπότες τον Μανουήλ και τον Ματθαίο Καντακουζηνό, παρόλες τις αντιδράσεις από το φιλάρπαγο και φατριαστικό πνεύμα των Πελοποννησίων αρχόντων,[52] παρουσιάζει ευοίωνα σημεία ανόδου.[53] Ο καλύτερος μάρτυρας για την ύπαρξη της πνευματικής ανόδου, αλλά και της οικονομικο-κοινωνικής καταστάσεως του Δεσποτάτου κατά τα έτη διοικήσεως από τους Καντακουζηνούς είναι αναμφίβολα ο Δημήτριος Κυδώνης. Ο ίδιος ο βυζαντινός λόγιος επισκέπτεται την Πελοπόννησο μετά την αναχώρησή του από την Βενετία με την αντιπροσωπεία του Ιωάννη ΣΤ΄ Παλαιολόγου (2 Μαρτίου 1371)[54] και θα παραμείνει για λίγο για να συναντήσει τον παλαιό του γνώριμο από την Βέρροια, Δεσπότη τώρα Μανουήλ. Σε σχετική επιστολή[55] του θα τονίσει τις αρετές του Δεσπότη και θα κάνει αναφορά για τα προβλήματα στην «μεγάλην Πόλιν».[56]

2. Η συναναστροφή του Κυδώνη με τους λογίους των Καντακουζηνών

Στην αυλή των Καντακουζηνών συσπειρώνεται ένας κύκλος λογίων, ο οποίος διακατέχεται από την πεποίθηση ότι βρίσκεται σε αμεσότερη επαφή με τις αρχαιοελληνικές παραδόσεις και είναι καλύτερα προστατευμένος από την τουρκική απειλή. Σημαντικώτερα πρόσωπα είναι ο Γεώργιος Γαβριηλόπουλος, γνωστός ως Γεώργιος Φιλόσοφος,[57] ο Μανουήλ Ραούλ Μετοχίτης,[58] ο Εμμανουήλ Ραούλ,[59] ο έμπορος και επι-

τροπαίων ἐκοινώνησαν κατὰ βαρβάρων, καὶ εἰς Βοιωτίαν συνεισέβαλον πρός τινα τῶν ἐκεῖ δυναστευόντων Λατίνων πολεμοῦντι Ῥουτζέρην Ντελωρίαν προσαγορευόμενον…».

[52] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 101AB.

[53] Ιωάννης Καντακουζηνός, *Ἱστοριῶν* IV 13, εις *PG* 154, 103-104.

[54] TinnKyd. I/1, σ. 25, σημ. 125.

[55] Loenertz, *Correspondance I*, n° 22, σσ. 51-52: *Τῷ δεσπότῃ*, εδώ σ. 51_{7-12}. TinnKyd. I/2. n° 77.

[56] Loenertz, *Correspondance I*, n° 22, σσ. 51_{22-25}.

[57] *Πρὸς τὸν Γεώργιον Φιλόσοφον*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 31, σσ. 60-62. n° 32, σσ. 63-64. n° 33, σσ. 64-66. n° 34, σσ. 66-67. n° 97, σσ. 132-134. n° 110, σσ. 148-149.

[58] *Ῥαούλ τῷ Μετοχίτῃ*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 3, σσ. 59-60. Loenertz, *Correspondance II*, n° 166, σσ. 36-37. n° 255, σσ. 116-117.

[59] *Μανουήλ Ῥαούλ τῷ Μετοχίτῃ*: Loenertz, *Correspondance II*, n° 149, σ. 19. n° 150, σσ. 19-20.

χειρηματίας Ιωάννης Λάσκαρις Καλόφερος,[60] ο Αγγελος Καλόθετος, ο Κωνσταντίνος Αμαντειανός, ο Μανουήλ Τζυκανδύλης, ο μοναχός Αγαθίας,[61] ο Δημήτριος Κασσανδρηνός,[62] ο Ασάνης,[63] και άλλοι ανώνυμοι «αντιπαλαμιτικοί».[64] Στην συσπείρωση των λογίων στην αυλή του Δεσποτάτου θα συμβάλλει αναμφίβολα ο Μανουήλ, τον οποίο εθρήνησε ο Μετοχίτης Ραούλ, πράγμα για το οπόο τον συγχαίρει ο Κυδώνης· «Καλῶς δὲ πεποίηκας καὶ ποιήσεις τὸν πάντα ἄριστον ἐκεῖνον δεσπότην καὶ ἄνδρα θρηνῶν».[65] Πρόκειται για τον ηγεμόνα, ο οποίος ικανοποίησε τις ιδιότητες του «βασιλικοῦ ἀνδρός» με «βασιλικὴν ψυχήν»[66] και «ἐπετήδευσε θαυμαστά τῆς ἀρετῆς ἄθλα».[67]

Η γεωγραφική θέση του Μυστρά, κοντά στο έδαφος της αρχαίας Σπάρτης, θα του προσδώσει ένα ξεχωριστό συμβολισμό και θα αποτελέσει υπόδειγμα ευνομουμένης πολιτείας. Η ιστορία της Σπάρτης προκαλεί την ευαισθησία του Δ. Κυδώνη, όπως διαφαίνεται στην επιστολή που απευθύνει από την πρωτεύουσα στον Γεώργιο Φιλόσοφο στον Μυστρά γύρω στα 1363/1365:

> Φανταζόσουν ότι το νησί των Πελοποννησίων ήταν όμοιο με το νησί των Μακάρων. Από υπερβολική αγάπη για κάθε τι το ελληνικό, πίστεψες πως και μόνον το έδαφος της Σπάρτης ήταν ικανό να ζωντανέψει στα μάτια σου τον Λυκούργο. Με την πεποίθηση ότι θα μπορούσες να τον συναναστραφείς και να τον ακούσεις να απαγγέλλει τους περιβότηους για την σοφία τους νόμους, ολόχαρος μπήκες στην τριήρη, ολόχαρος απομακρύνθηκες από τους φίλους σου.[68]

Ωστόσο ο «φιλελληνισμός» και ο όρος «φιλέλλην»[69] που χρησιμοποιεί ο Κυδώνης για να χαρακτηρίσει τον Γεώργιο Φιλόσοφο δεν αποτελούν παρά την επίφαση και το φαινομενικό κίνητρο που οδηγεί ορισμένα άτομα να εγκαταλείψουν την Βασιλεύουσα για το Δεσποτάτο του Μυ-

[60] *Ἰωάννῃ Λάσκαρῃ Καλοφέρῳ*: Loenertz, *Correspondance II*, n° 23, σσ. 110-114. n° 359, σσ. 302-303. n° 418, σ. 374. *PLP* n° 10732.
[61] *Τῷ Ἀγαθίῳ μοναχῷ*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 4, σ. 26.
[62] *Δημητρίῳ Κασσανδρηνῷ*: Loenertz, *Correspondance II*, n° 275, σσ. 193-194.
[63] *Τῷ Ἀσάνῃ*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 71, σσ. 102-103.
[64] *Civi Anti-Palamitae in Peloponnesum*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 53, σσ. 86-87.
[65] Loenertz, *Correspondance II*, n° 225, σσ. 116-117: *Τῷ Μετοχίτῃ Ῥαούλ*, εδώ σ. $17_{21\text{-}22}$.
[66] Loenertz, *Correspondance II*, n° 200, σσ. 76-77: *Familiari quondam Emmanuelis Cantacuzeni in Peloponnesum*, εδώ σ. $77_{18\text{-}20}$: «οἶμαι δὲ καὶ Πλάτωνα τοῦτον ἰδόντα βασιλικὸν μὲν οὖν βασιλικὴν δὲ ψυχὴν ἐνεῖναι τούτῳ μάλα ἂν θαρρούντως εἰπεῖν».
[67] *Τῷ Ἀσάνῃ*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 225, σ. 117_{28}.
[68] Loenertz, *Correspondance I*, n° 32, σ. $63_{16\text{-}22}$.
[69] Loenertz, *Correspondance I*, n° 32, σ. 63_{19}.

στρά. Οι λόγιοι, με τους οποίους συναναστρέφεται ο Κυδώνης έχουν εγκαταλείψει την πρωτεύουσα είτε για λόγους πολιτικούς − π.χ. ο Ιωάννης Λάσκαρις Καλόφερος, ο οποίος είχε νυμφευθεί την Μαρία, την θυγατέρα του Ματθαίου Καντακουζηνού και ανιψιά της Ελένης Καντακουζηνής, συζύγου του Ιωάννου Ε΄ Παλαιολόγου και είχε περιέλθει σε δυσμένεια[70] − είτε για λόγους ιδεολογικούς − όπως ο Γεώργιος Φιλόσοφος, ο οποίος εξαιτίας των πεποιθήσεών του έρχεται αντιμέτωπος με τον Ησυχασμό[71] − είτε για λόγους θεολογικούς − όπως ο Εμμανουήλ Ραούλ που είναι αντίθετος με το κυρίαρχο ρεύμα του παλαμισμού και ο Μανουήλ Καλέκας, ο οποίος έχει μεταστραφεί στον Καθολικισμό.

Σε επιστολή προς τον Πόθο,[72] ο οποίος όπως φαίνεται κατέχει την θέση του υπευθύνου των Δημοσίων Οικονομικών του Δεσποτάτου, του συστήνει να είναι προσεκτικός με την απογραφή των εσόδων του Δεσποτάτου.[73] Δεν θα κρύψει την απογοήτευσή του για τους Λακεδαιμονίους, οι οποίοι την χώρα «μαίνονται»[74] και «τῇ χώρᾳ συμφορὰ κατέστησαν».[75]

Κορυφαία θέση στους λογίους του Μυστρά κατέχει ο Γεώργιος Φιλόσοφος. Καταγόμενος πιθανόν από την Θεσσαλονίκη, ο Γεώργιος θα εγκατασταθεί στα 1348 στην Κωνσταντινούπολη, την οποία θα εγκαταλείψει το 1360. Θα περιπλανηθεί στην Κύπρο, Παλαιστίνη και Κρήτη, όπως συνάγεται από τα παράπονα του Κυδώνη, γιατί δεν γνωρίζει τον ακριβή τόπο κατοικίας του,[76] και θα εγκατασταθεί γύρω στα 1362 στον Μυστρά, χωρίς να σταματήσει τα ταξίδια του. Η επιστημοσύνη του Γεωργίου Φιλοσόφου, απότοκη της φιλοσοφικής και θεολογικής του καταρτίσεως, καθώς και των γνώσεών του στην ιατρική,[77] του προσδίδουν ξεχωριστή θέση στην κοινωνία του Δεσποτάτου.[78] Τρανή απόδειξη η αναγνώριση του Γεωργίου ως «ἐν φιλοσόφοις μέγας» από τον

[70] Loenertz, *Demetrius Cydones I*, ένθ᾽ αν., σ. 60. Nicol, *The Byzantine Family*, ένθ᾽ αν., σ. 63.
[71] F. Tinnefeld, *Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones*, «Orientalia Christiana Periodica» 38, 1972, σσ. 141-171.
[72] *Τῷ Πόθῳ*: Loenertz, *Correspondance I*, n° 51 (Οκτώβριος 1352), σσ. 85-86. TinnKyd. I/1, n° 31.
[73] Loenertz, *Correspondance I*, n° 51, σ. 85_{21-23}: «ὥστε σοι τὴν απογραφὴν σεμνοτέραν ἔσεσθαι καὶ τῆς Κυρίνου νομίζω, πάντων ὥσπερ εἰς τινα φάρμακα τὰ σὰ γράμματα καὶ τὴν γνώμην καταφευγόντων».
[74] Loenertz, *Correspondance I*, n° 51, σ. 85_{25}.
[75] Loenertz, *Correspondance I*, n° 51, σ. 85_{25-26}.
[76] Loenertz, *Correspondance I*, n° 97, σ. 133_{36-40}.
[77] Loenertz, *Correspondance I*, n° 110, σ. 148_{27-30}. σ. 149_{45-48}.
[78] Σ. Μεργιαλή-Φάλαγκα, *Γύρω από την πνευματική ζωή στο Δεσποτάτο του Μυστρά κατά τον 14ο αιώνα*, «Βυζαντιναί Μελέται» 3, 1991, σσ. 241-259: 246-248.

σύγχρονο λόγιο του Μυστρά Εμμανουήλ Ραούλ.[79] Αντίστοιχα, ο Δημήτριος Κυδώνης σε επιστολή του προς το Ραούλ Μετοχίτη, τον προτρέπει να ανατρέχει σε περίπτωση δυσκολιών στα φώτα του Γεωργίου Φιλοσόφου, στο πρόσωπο του οποίου θα βρεί έναν δάσκαλο και φίλο.[80]

«Ἐξηρτημένος τοῦ Πλάτωνος» ο Γεώργιος Φιλόσοφος, όπως τον χαρακτηρίζει ο Κυδώνης,[81] θα ασκήσει έντονη κριτική στον φίλο του, γιατί προωθεί έντονα την δυτική σχολαστική φιλοσοφία.

Ο Μανουήλ Ραούλ Μετοχίτης,[82] στενός φίλος του δεσπότη Μανουήλ Καντακουζηνού, διακρίνεται από τις λόγιες ενασχολήσεις του, όπως μαρτυρούν οι επιστολές που του απηύθυνε ο Κυδώνης. Συναναστρέφεται με τον Γεώργιο Φιλόσοφο και επαινείται από τον Κυδώνη για την προσπάθειά του να μιμηθεί το ύφος και την γλώσσα του Δημοσθένους.[83] Η επαφή τους και η ανταλλαγή επιστολών θυμίζει στον Εμμανουήλ Ραούλ[84] την Ακαδημία του Πλάτωνος και παρά την έντονη επιθυμία του να γίνει μέλος της εμποδίζεται από τα γηρατειά του.[85]

Στην μελέτη της φιλοσοφίας έχει επιδοθεί και ο Ιωάννης Λάσκαρις Καλόφερος, εγκάρδιος φίλος του Δ. Κυδώνη.[86] Τον μοναχό Αγαθία παρακαλεί να τον ευφραίνει με νέα για τους δικούς του «τῇ τε τῶν γραμμάτων ὥρᾳ, ᾗ καὶ πρότερον κοσμούμενος νῦν ἀπέδειξας καλλίω, τοῖς Ἑλληνικοῖς τρόποις τραφεῖσαν».[87] Η πλήρη αφομοίωση του Αγαθία με τις ελληνικές παραδόσεις οδηγούν τον Κυδώνη να τον χαρακτηρίσει ως «σφόδρα Λακεδαιμόνιον».[88] Εμπνέεται «τῶν σῶν διηγήσει»,[89] του οποίου δείγματα έχει ήδη δώσει στην Κωνσταντινούπολη.

Ως παράδειγμα αυτόχθονα λογίου, όπως επισημαίνει η Σοφία Μερ-

[79] R.-J. Loenertz, *Emmanuelis Raul Epistulae XII*, «Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών» 26, 1956, σσ. 130-163: n° 6, σ. $151_{34\text{-}35}$.
[80] Loenertz, *Correspondance I*, n° 30, σ. $60_{28\text{-}31}$.
[81] Loenertz, *Correspondance I*, n° 33, σ. $64_{4\text{-}5}$.
[82] Για τον Μανουήλ Ραούλ Μετοχίτη, βλ. *PLP* n° 17984. St. Fassoulakis, *The Byzantine Family of Raoul-Ral(l)es*, Athens 1973, σ. 54, n° 38. Μεργιαλή-Φάλαγκα, *Γύρω*, ένθ' αν., σσ. 248-249.
[83] Loenertz, *Correspondance II*, n° 150, σ. $20_{5\text{-}7}$.
[84] Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ' αν., n° 6, σ. 150_{4}.
[85] Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ' αν., n° 6, σ. $152_{67\text{-}69}$.
[86] Loenertz, *Correspondance II*, n° 23, σ. $110_{4\text{-}7}$. Για τον Ιωάννη Λάσκαρι Καλόφερο, βλ. *PLP* n° 10732. A. Eszer, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969.
[87] Loenertz, *Correspondance I*, n° 4, σ. $26_{19\text{-}20}$.
[88] Loenertz, *Correspondance I*, n° 4, σ. 26_{3}: «ὦ σφόδρα Λακεδαιμόνιε σύ…».
[89] Loenertz, *Correspondance I*, n° 4, σ. 26_{18}.

γιαλή,[90] είναι ο Εμμανουήλ Ραούλ, του οποίου η ακμή τοποθετείται ανάμεσα στα 1355 και 1369. Ο ίδιος σε επιστολή του προς τον πατέρα Καντακουζηνό αυτοπροσδιορίζεται ως «ἐμαυτὸν εἰδὼς ὅτι τέ εἶμι Λάκων ἄνωθεν»,[91] θα διάγει τα νεανικά του χρόνια στην Θεσσαλονίκη, όπου σπουδάσει, θα συνδεθεί με φιλία με τον αυτοκράτορα Ιωάννη ΣΤ΄ Καντακουζηνό, ο οποίος θα του δείξει ιδιαίτερη εύνοια και θα τον τιμήσει ιδιαίτερα. Επανερχόμενος στην Πελοπόννησο θα αναλάβει χρέη γραμματέα στην υπηρεσία του Δεσπότη. Τον θαυμασμό του Ραούλ προκαλεί ο ιατρός και παρακοιμώμενος Αγγελος Καλόθετος,[92] ο οποίος κατοικεί στον Μυστρά και επιδίδεται στην φιλοσοφία και φιλολογία,[93] αλλά και στην ιατρική. Ιδιαίτερα πρέπει να επισημανθεί ότι οι γνώσεις του έργου του Ιπποκράτους και του Γαληνού, του άνοιξαν μία λαμπρή σταδιοδρομία κοντά στους Δεσπότες.[94] Ο Εμμανουήλ Ραούλ δεν μπορεί να κρύψει τα συναισθήματα κατωτερότητος που τον διακατέχουν, αφού ο ίδιος αδυνατεί να εκπληρώσει ακόμη και τα στοιχειώδη καθήκοντά του ως γραμματέα λόγω της εξασθενίσεως της οράσεώς του.[95]

Οι δηλώσεις του Κυδώνη προς τους παραλήπτες των επιστολών του, λογίους ότι μεταφέρει το κλίμα του Δεσποτάτου και την πνευματική κίνηση στους λογίους της Κωνσταντινουπόλεως, αφήνει να εννοηθεί ότι οι πνευματικές σχέσεις ανάμεσα στους λογίους της Βασιλεύουσας και αυτούς του Μυστρά διατηρούνται σε μία περίοδο, όπου η αλλαγή προσώπου στο θρόνο με τον Ιωάννη Η΄ Παλαιολόγο δημιουργεί ανταγωνιστικές σχέσεις με τον Οίκο των Καντακουζηνών που συνεχίζει να κυβερνά το Δεσποτάτο.

[90] Μεργιαλή-Φάλαγκα, *Γύρω*, ένθ᾽ αν., σ. 250, μελέτη στην οποία οφείλουμε πολλά για την κατανόηση της πνευματικής παραγωγής στο Δεσποτάτο.
[91] Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ᾽ αν., n° 1, σσ. 130-139: *Τῷ κραταιῷ καὶ ἁγίῳ ἡμῶν αὐθέντῃ καὶ βασιλεῖ κύρῳ Ἰωάσαφ τῷ Καντακουζηνῷ*, εδώ σ. 131_{14}.
[92] *PLP* n° 209. Fassoulakis, *The Byzantine Family*, ένθ᾽ αν., σ. 56, n° 40, σημ. 1. Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ᾽ αν., σσ. 145-148: *Τῷ παρακοιμωμένῳ Ἀγγέλῳ τῷ Καλοθέτῳ.*
[93] Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ᾽ αν., σ. 146_{26-27}: «περὶ μόνους θέσθαι προύκρινας τὴν σπουδὴν τοὺς λόγους, τῇ τε φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς αὐτῆς τροφίμοις συνών».
[94] Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ᾽ αν., σ. 146_{27}-147_{31}.
[95] Loenertz, *Emmanuelis Raul*, ένθ᾽ αν., σ. 147_{32-33}: «ὅτιπερ ἀμβλυωπίᾳ περιέπεσον».

3. Η συναναστροφή του Κυδώνη με τον Θεόδωρο Α΄ Παλαιολόγο

Ο Κυδώνης δεν φαίνεται να χάνει την επαφή του με το Δεσποτάτο και την συναναστροφή του με τους λογίους και τους Δεσπότες. Από το φθινόπωρο του 1382 η διακυβέρνηση του Δεσποτάτου θα περιέλθει στους Παλαιολόγους,[96] και ο Θεόδωρος Α΄, δευτερότοκος γυιός του Ιωάννη Ε΄ και της Ελένης Καντακουζηνής, αναλαμβάνει Δεσπότης.[97] Παρά τις αντιδράσεις των «δυνατών» της χώρας, που χαρακτηρίζονται ως

> ἐχθροί, κακοῦργοι καὶ δόλιοι ἐφευρέται κακῶν, κάκιστοι τοὺς τρόπους μεστοὶ φθόνου, ψεύδους, ἔριδος καὶ φόνου[98]

και τις προστριβές του με την Βενετία και τους Φράγκους ηγεμόνες, προσπαθεί

> ὁ δ᾽ ἀνδρεῖός τε γνωστικώτατος λίαν, ἁπλοῦς τὸ ἦθος, αὐγάζων θεωρίαν, ἄκακος, εὐθύς, εἰρηνικός, φιλάγαθος φανεὶς πᾶσιν, εὐεργέτης, εὔσπλαγχνος, πραΰς, ὡς ἄλλος πατροφιλόπαις ἀγαπῶν τοὺς ἐνθάδε[99]

να συνεχίσει το έργο των προκατόχων του Καντακουζηνών, ιδίως του Μανουήλ. Ακολουθώντας μία αρκετή φιλόδοξη πολιτική που αποσκοπούσε στην υποταγή ολοκλήρου της χερσονήσου στην βυζαντινή επικράτεια, ο Θεόδωρος έδωσε αποδείξεις των πολιτικών και διοικητικών του ικανοτήτων. Ο Δημήτριος Κυδώνης του απευθύνει επιστολή με την ανάληψη των καθηκόντων του[100] και του υπενθυμίζει «τὴν Σπάρτην καὶ τὸν Λυκοῦργον» και επιχειρεί «ἄρχειν» μία χώρα με ένδοξο παρελθόν.[101] Τα πράγματα στην Πελοπόννησο είναι καλύτερα απ᾽ ότι στην Κωνσταντινούπολη. Ο δεσπότης έχει ελευθερία κινήσεων και είναι

[96] Zakythinos, *Le Despotat*, I, ένθ᾽ αν., σσ. 125-165 για τον Θεώδωρο Α΄.
[97] P. Schreiner, *Studien zu den ΒΡΑΧΕΑ ΧΡΟΝΙΚΑ*, München 1966, σ. 151, σημ. 2. Nicol, *The Byzantine Family*, ένθ᾽ αν., σ. 119.
[98] R.-J. Loenertz, *Res gestae Theodori Ioann. F. Palaeologi*, «Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών» 25, 1955, σσ. 27-210: 207_{6-8}. Πρβ. Μανουήλ Παλαιολόγος, *Τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως Κύροῦ Μανουήλ τοῦ Παλαιολόγου Λόγος ἐπιτάφιος εἰς τὸν αὐτάδελφον αὐτοῦ δεσπότην πορφυρογέννητον κῦρ Θεόδωρον τὸν Παλαιολόγον ῥηθεὶς ἐπιδημήσαντος εἰς Πελοπόννησον τοῦ βασιλέως*, *ΠΠ*, σσ. 11-119: 38_{1}-40_{7}.
[99] Loenertz, *Res gestae*, ένθ᾽ αν., σ. 208_{20-25}.
[100] Σε ηλικία 30 ετών αναλαμβάνει ο Θεώδωρος Δεσπότης. Loenertz, *Correspondance II*, n° 241, σσ. 144-145: *Τῷ βασιλεῖ Ματθαίῳ*, εδώ σ. 145_{43}: «βασιλέως δὲ υἱοῦ συμπονοῦντος». Σπ. Λάμπρος, *Βραχέα Χρονικά*, επιμ. Κ. Αμάντου, Α΄, α΄, Αθήναι 1932, n° 19, σ. 36.
[101] Loenertz, *Correspondance II*, n° 251, σσ. 156-157: *Θεοδώρῳ τῷ πορφυρογεννήτῳ*, εδώ σ. 157_{32-33}.

ανεξάρτητος. Ο κίνδυνος των Τούρκων δεν είναι ακόμη άμεσος. Ο Θεόδωρος Α΄ και ο αδελφός του Μανουήλ καταρτίζουν κοινό πρόγραμμα πολιτικής και στρατιωτικής συνεργασίας για την αντιμετώπισή τους. Το θέμα αυτό θα συζητήθηκε, όταν ο Θεόδωρος διήλθε από την Θεσσαλονίκη πηγαίνοντας για την νέα του θέση στην Πελοπόννησο.[102] Κατώρθωσε με πολύ κόπο να αποσπάσει το Αργος, το οποίο «δυνάσται ἐκράτουν»,[103]

> ἀχθεὶς πρὸς ἡμᾶς νικητὴς τροπαιοῦχος,
> τῶν Λατίνων πάνυ γε κατῃσχυμμένων
> ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ζημιωθέντων ἄγαν.[104]

Την οικτρή κατάσταση που βρίσκεται η Πελοπόννησος περιγράφει με τα μελανώτερα χρώματα ο Κυδώνης. Οι κάτοικοι της Πελοποννήσου δεν ασχολούνται με την σπουδή των Ελλήνων συγγραφέων, αλλά είναι παραδομένοι ολότελα σε ληστείες, συνωμοσίες και πολέμους.[105] Το καυστικό του όμως σχόλιο δίνει μία εικόνα της ηθικής και πνευματικής καταστάσεως των Πελοποννησίων την εποχή αυτή. Όαση πνευματική αποτελεί ο ίδιος ο Θεόδωρος, στο πρόσωπο του οποίου ο Κυδώνης επαινεί τον ρήτορα που κρύβεται πίσω από τον στρατιώτη[106] και τον συγχαίρει, γιατί κατέφερε να μιμείται με επιτυχία την γλώσσα και το ύφος του Δημοσθένους «καίτοι πρὸς ταῦτα μηδενὸς ἡγησαμένου σοι διδασκάλου».[107] Και επαινεί την προσπάθειά του αυτή, αν αναλογισθεί κανείς ότι πριν εγκαταλείψει την Κωνσταντινούπολη για να μεταβεί στην Πελοπόννησο «μεθ᾽ ἡμῶν ἐβαρβάριζες […] ἔθει φαύλων τὴν ὁμιλίαν συγχέων».[108]

Εκείνο που έντονα και επίμονα απασχολεί τον Κυδώνη είναι ένα βιβλίο του Πλουτάρχου, το οποίο βρίσκεται στην κατοχή του Δεσπότη. Του υπενθυμίζει και του υποδεικνύει, κατά τρόπο φορτικό, ότι το βιβλίο θα είναι περισσότερο χρήσιμο σ᾽ αυτόν, παρά στους Πελοποννησίους, οι οποίοι «ἀλλήλοις ἐπιβουλεύειν καὶ πολεμεῖν καὶ ληστεύειν ἀφέντες»,[109] δεν είναι σε θέση «κἂν αὐτὸν Πλούταρχον συλλαβόντας καὶ πάντας συγγραφέας καὶ ῥήτορας»[110] και είναι εντελώς απαίδευτοι

[102] Βακαλόπουλος, Ιστορία, ένθ᾽ αν., Α΄, σ. 190.
[103] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. 210_{80}.
[104] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. $210_{81\text{-}83}$.
[105] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. 211_{32}-212_{35}.
[106] Loenertz, *Correspondance II*, n° 322, σ. $250_{4\text{-}5}$.
[107] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. $211_{7\text{-}9}$.
[108] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. $211_{6\text{-}7}$.
[109] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. 212_{33}.
[110] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. 212_{34}.

να τον κατανοήσουν· «ἦν δέ τις ἐκεῖ μνήμη καὶ τοῦ Πλουτάρχου, καὶ ὡς οὐκ Ἀρκαδίην ἠτοῦμεν ἐκεῖνον αἰτοῦντες, καὶ λέγοντες βέλτιον εἶναι τοῖς χρησομένοις τὸ βιβλίον δοθῆναι, ἀλλὰ μὴ κειμήλιον ἄλλως κεῖσθαι τοῖς αἰπολεῖν μᾶλλον ἢ ἀναγινώσκειν ἐπισταμένοις τηρούμενον».[111] Στην προσπάθεια του να τονώσει ο Κυδώνης το ενδιαφέρον του Θεοδώρου για τα Γράμματα, αναφέρει τον αδελφό του Μανουήλ, τον «φιλόσοφον βασιλέα», όπως τον αποκαλεί ο ίδιος ο Κυδώνης,[112] «ὄντως σοφώτατος καὶ ἐνάρετος ἔν τε σωφροσύνῃ καὶ κοσμιότητι»,[113] ο οποίος παρόλες τις ενασχολήσεις του και τα προβλήματα δεν χάνει την ευκαιρία να γράφει στην αττική διάλεκτο.[114]

Ενδιαφέρον ενέχει το γεγονός, όπως εύστοχα επισημαίνει η Σοφία Μεργιαλή,[115] ότι οι έπαινοι αφθονούν στις επιστολές του Κυδώνη που αφορούν την λόγια αυλή των Καντακουζηνών, ενώ αντιθέτως είναι ιδιαίτερα καυστικά έως περιφρονητικά τα σχόλια του που αφορούν την αλληλογραφία του με τον δεσπότη Θεόδωρο. Οι πολεμικές επιχειρήσεις του δεσπότη Θεοδώρου, απαραίτητες όμως για την υπαγωγή ολοκλήρου της Πελοποννήσου στην βυζαντινή επικράτεια, περιορίζουν παράλληλα τις δυνατότητες πολιτιστικής αναπτύξεως, γεγονός που στηλιτεύεται από τον Κυδώνη. Ο Κυδώνης αναφέρει τον «χρηστόν» Τριβώλη,[116] ο οποίος «εἰδὼς λόγων οἷς ποτ᾽ ἐκοσμεῖτο»,[117] ύστερα από μία παραμονή στην αυλή του Θεοδώρου επηρεάσθηκε σε τέτοιο βαθμό, ώστε «ἐφ᾽ ἵππους καὶ ὅπλα καὶ τό σοι διὰ τούτων χαρίζεσθαι μετήνεγκε τὴν σπουδήν».[118] Για τον λόγο αυτό, ο Κυδώνης εφιστά την προσοχή του Δεσπότη στο γεγονός ότι κυβερνά έναν τόπο – «μηδ᾽ ἐπιβαίνειν τῆς Σπάρτης»[119] – στον οποίο η αρχαία ελληνική παράδοση υπήρξε τόσο

[111] Loenertz, *Correspondance II*, n° 313, σ. $39_{13\text{-}18}$.
[112] Loenertz, *Correspondance II*, n° 259, σσ. 163-164: *Τῷ βασιλεῖ Μανουήλ*, εδώ σ. $164_{3\text{-}26}$. Loenertz, *Correspondance II*, n° 438, σ. $398_{6\text{-}7}$. Σε επικήδειο Ανωνύμου αναφέρεται: «οὕτω καὶ βασιλέων ὑπερβάλλει φιλοσοφίᾳ καὶ φιλοσοφῶν οὐκ ἀφίσταται στρατηγῶν. καὶ οὕτω συνέζευξε καὶ συνήρμοσε, καὶ φιλοσοφίαν καὶ βασιλείαν»: J. Chrysostomides (ed.), *Manuel II. Palaeologus. Funeral Oration on his brother Theodore. Introduction, Text, Translation and Notes*, Thessalonike 1985, σ. 13, σημ. 36.
[113] Μ. Δούκας, *Βυζαντινή Ιστορία*, κεφ. 28.
[114] Loenertz, *Correspondance II*, n° 414, σ. $371_{25\text{-}30}$. Πρβ. επίσης, Δ. Κυδώνης, *Τῷ δεσπότῃ Θεοδώρῳ, ΙΠΙ*, Γ΄, σσ. 12-13: $13_{8\text{-}13}$.
[115] Μεργιαλή-Φάλαγκα, *Γύρω, ένθ᾽ αν.*, σ. 257.
[116] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σσ. 211-213: *Θεοδώρῳ Παλαιολόγῳ*, εδώ σ. $213_{75\text{-}76}$.
[117] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. 213_{76}.
[118] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. $213_{76\text{-}77}$.
[119] Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σ. $213_{81\text{-}82}$.

έντονη, πράγμα που δεν επιτρέπει να την αφήσει να σβήσει. Ο ίδιος ο Δεσπότης ευθύνεται για την πνευματική και πολιτιστική κατάσταση του Δεσποτάτου, γιατί οι προσωπικές του προτεραιότητες, προσανατολισμένες στις πολεμικές επιχειρήσεις, δεν μπορούν παρά να επηρεάσουν αρνητικά την πνευματική εξέλιξη του Δεσποτάτου και παράλληλα να αποτρέψει όλους όσους σχεδιάζουν να εγκατασταθούν εκεί.

Δεν γνωρίζουμε, αν τελικά ο Θεόδωρος απέστειλε το αντίτυπο του έργου του Πλουτάρχου στον Κυδώνη.[120] Η αναφορά όμως του Κυδώνη και η έμμονη αναζήτησή του[121] αποδεικνύει την ύπαρξη μιας βιβλιοθήκης, την οποία προφανώς βρήκε στον Μυστρά ο δεσπότης Θεόδωρος. Ο Κυδώνης ευχαριστεί τον Δεσπότη για την αποστολή ενός πατερικού χειρογράφου του Ιωάννου Χρυσοστόμου.[122] Ενδιαφέρον, τέλος, αποτελεί το γεγονός ότι ο Θεόδωρος θα προτείνει στον Κυδώνη να βρεί καταφύγιο στην Πελοπόννησο,[123] όταν στα τελευταία χρόνια του βίου του ο Θεσσαλονικέας λόγιος απογοητευμένος από την πολιτική της Δύσεως έναντι του Βυζαντίου και ευρισκόμενος μπροστά στην πολιορκία της Κωνσταντινουπόλεως από τον Βαγιαζήτ (Αύγουστος/Σεπτέμβριος 1391)[124] εγκαταλείπει την Κωνσταντινούπολη, δεν επιθυμεί να μεταβεί στην Βενετία και αναζητεί νέον τόπο διαμονής.

4. Τελικές παρατηρήσεις

Ο Κυδώνης, γνώστης της καταστάσεως της Πελοποννήσου από την τακτική αλληλογραφία του με τους λογίους και δεσπότες του Μυστρά, δίδει μία λεπτομερή περιγραφή της πνευματικής και οικονομικής καταστάσεως της Πελοποννήσου κατά τον 14ον αιώνα. Η κατάσταση αυτή προδιαγράφει την μετάβαση του μαθητού του Γεμιστού κατά τις αρχές του 15ου αιώνα στην Πελοπόννησο.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου

[120] Matschke und Tinnefeld, *Die Gesellschaft im späten Byzanz*, ένθ' αν., σ. 249: «D. Kydones korrespondierte vergeblich mit dem Despoten der Peloponnes Theodoros I., um von ihm eine Plutarch-Handschrift auszuleihen».
[121] Πρβ. Loenertz, *Correspondance II*, n° 293, σσ. 211-213· $211_{3\text{-}25}$. TinnKyd. III 273. Loenertz, *Correspondance II*, n° 313, σσ. 239-240· 239_{13}. TinnKyd. III 309. Loenertz, *Correspondance II*, n° 322, σσ. 250-251. TinnKyd. III 313.
[122] Loenertz, *Correspondance II*, n° 406, σ. 361.
[123] Loenertz, *Correspondance II*, n° 442, σσ. 69-91.
[124] Δ. Χατζόπουλος, *Η πρώτη πολιορκία της Κωνσταντινουπόλεως από τους Οθωμανούς (1394-1402)*, Αθήνα 2004.

«Gregorio Palamas e oltre». Qualche riflessione su cultura profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia palamitica*

«There is no doubt […] that the religious and theological debates in Byzantium had much more than a purely theoretical significance». Queste le parole con cui John Meyendorff concludeva un suo celebre saggio dedicato alle implicazioni intellettuali e sociali delle controversie religiose bizantine del XIV secolo.[1] Parole assolutamente condivisibili, forse addirittura scontate, ma che non è fuori luogo ricordare se è vero – come avverte Antonio Rigo nella premessa al recente volume *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* – che finora nello studio della spiritualità tardobizantina non si è tenuto nella giusta considerazione l'apporto che discipline *altre*, in particolar modo quelle storiche e, tra queste, quelle legate in senso lato alla cultura scritta, possono recare ad una più profonda comprensione e ad una migliore contestualizzazione di un fenomeno – quale il palamismo – che non si esaurì in una dimensione esclusivamente religiosa.[2] Ne consegue, scrive Rigo, «una sorta di scissione» che si è aperta «tra le conoscenze effettivamente in nostro possesso e il quadro di riferimento, in cui esse sono recepite, quadro che è di fatto superato».[3] La disponibilità di strumenti sempre più utili e attendibili – edizioni di testi e documenti, lessici e repertori –, la nascita di nuove metodologie d'indagine e, nel contempo, il perfezionamento di quelle già esistenti dischiudono prospettive di ricerca un tempo insperate e consentono ormai, anche in un settore così intimamente legato alle inquietudini spirituali, un approccio critico, libero dai condizionamenti della fede e non soggetto ad esigenze confessio-

* Desidero ringraziare Guglielmo Cavallo, Enrico V. Maltese e Giancarlo Prato, che hanno riletto questo lavoro fornendomi utili indicazioni.

[1] J. Meyendorff, *Society and Culture in the Fourteenth Century. Religious Problems* [1974], in *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, London 1974 (Variorum Collected Studies Series 26), n° VIII.

[2] A. Rigo, *Premessa*, in A. Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze 2004 (Orientalia Venetiana 26), pp. VII-IX.

[3] Rigo, *Premessa*, cit., p. VIII.

nali. In questa direzione muovono i contributi presenti nel già citato volume curato da Rigo, la cui lettura invita ad una serie di riflessioni che pur prendendo le mosse dalla *querelle* palamitica finiscono per prescindere da questa e per investire altri e più generali aspetti di storia della cultura nella tarda Bisanzio.

Innanzi tutto, ove si parli della polemica palamitica, un posto centrale occupa la dialettica tra cultura profana ed esicasmo: questione annosa e assai dibattuta, che ne chiama in causa un'altra, se possibile ancora più spinosa, quella cioè dell'esistenza o meno nella Bisanzio d'età paleologa di un Umanesimo basato sul recupero del passato ellenico e dei suoi testi.[4] Il problema, a ben guardare, è forse un falso problema, e appassiona più gli studiosi moderni che i Bizantini, il cui rapporto con i classici non fu fonte di inquietudini, giacché esso, per lo meno dalla liquidazione dell'iconoclasmo, non si interruppe mai. Proprio per questo motivo parlare di continuità e discontinuità o, se si preferisce, di morti e rinascenze equivale a porre la questione in termini erronei.[5] Peraltro i classici – è forse il caso di ribadirlo – non furono altro che uno strumento tecnico e retorico, assoggettato alla fede e traguardato ad una migliore comprensione dei testi sacri: «la cultura profana e antica come sistema di valori, identificata soprattutto nella poesia, a Bisanzio non […] poteva trovare posto»[6]. Per regolarsi sul ruolo da accordare alla παιδεία ellenica e sapere con che modalità e a quali condizioni fosse possibile accostarvisi bastava ascoltare il *Synodikon*, celebrato ogni anno in occasione del Trionfo dell'Ortodossia: τοῖς τὰ ἑλληνικὰ διεξιοῦσι μαθήματα καὶ μὴ διὰ παίδευσιν μόνον ταῦτα παιδευομένοις, ἀλλὰ καὶ δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἑπομένοις καὶ ὡς ἀληθέσι πιστεύουσι, καὶ οὕτως αὐταῖς ὡς τὸ βέβαιον ἐχούσαις ἐγκειμένοις, ὥστε καὶ ἑτέρους ποτὲ μὲν λάθρᾳ, ποτὲ δὲ φανερῶς ἐνάγειν αὐταῖς καὶ διδάσκειν ἀνενδοιάστως, ἀνάθεμα,

[4] In generale, mi sia consentito rinviare a D. Bianconi, *Uno sguardo verso l'altrove. Suggestioni da Bisanzio*, in M. Feo (ed.), *Petrarca, l'Umanesimo e la civiltà europea. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 5-10 dicembre 2004)*, in corso di stampa.
[5] D'obbligo il rimando a G. Cavallo, *I fondamenti culturali della trasmissione dei testi a Bisanzio* [1995], in *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002 (Ludus Philologiae 10), pp. 195-233; *«Foglie che fremono sui rami». Bisanzio e i testi classici*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, III, *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 593-628: 593-599; e, da ultimo, *A Bisanzio. Pratiche intellettuali e modelli del passato*, in J.-M. Sansterre (ed.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Bruxelles-Roma 2004 (Collection de l'École française de Rome 333 = Institut historique belge de Rome. Bibliothèque 52), pp. 325-338: 326-328.
[6] Cavallo, *A Bisanzio*, cit., p. 326.

«per coloro che si dedicano alle discipline elleniche e non le studiano solo per imparare, ma ne seguono le vane teorie alle quali prestano credito come se fossero vere e si affidano come se avessero un fondamento, sì da avvicinare a queste, di soppiatto o alla luce del giorno, anche altri ed educarli senza esitazioni, anatema».[7] La condanna, dunque, non investiva gli ἑλληνικὰ μαθήματα in quanto tali, ma la loro assunzione a modello di riferimento; per contro essi – nella prospettiva patristica, poi passata a Bisanzio, di una conciliazione con la dottrina cristiana – avevano pieno diritto di cittadinanza διὰ παίδευσιν μόνον, vale a dire come un patrimonio di conoscenze subalterne «alla retta fede, ai suoi testi, alla sua rigorosa osservanza».[8]

D'altro canto, l'innegabile incremento che si ebbe durante l'età dei Paleologi nello studio e nella trascrizione dei testi classici – sorto come reazione all'esperienza nicena, alla sempre più massiccia presenza latina nei territori (o ex-territori) dell'impero, e legato nel contempo allo scisma arsenita e al dibattito sull'unione delle Chiese – non toccò «le basi sociali della cultura alta a Bisanzio»[9]. E non soltanto perché i protagonisti di questa rinascenza furono principalmente monaci, patriarchi o individui altrimenti inseriti nella gerarchia ecclesiastica, ma perché, soprattutto, a questa espansione di studi non fece seguito l'ideazione di un sistema di valori alternativo a quello tradizionale. Il classicismo di Massimo Planude, Gregorio di Cipro o Teodoro Metochita, maturato nel pieno rispetto della retta fede e mirato anzi ad un migliore servizio da ren-

[7] J. Gouillard, *Le synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, «Travaux et Mémoires» 2, 1967, pp. 1-316: 59, 214-218.
[8] Cavallo, *A Bisanzio*, cit., p. 328.
[9] G. Cavallo, *Una storia comune della cultura: realtà o illusione?*, in G. Arnaldi, G. Cavallo (edd.), *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati. (Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH – Montréal, 29 agosto 1995)*, Roma 1997 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici 40), pp. 19-32: 29. Sul cosiddetto "revival paleologo" si consultino almeno le seguenti trattazioni d'insieme: C. N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca.1310)*, Nicosia 1982 (Texts and Studies of the History of Cyprus 11); S. Mergiali, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes 1996 (Société des amis du peuple. Centre d'études byzantines 5); E. Fryde, *The Early Palaeologan Renaissance (1261-c. 1360)*, Leiden-Boston-Köln 2000 (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453 27); un'acuta analisi del fenomeno è in I. Ševčenko, *The Palaeologan Renaissance*, in W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984, pp. 144-171, con note alle pp. 221-223, e *Palaiologan Learning*, in C. Mango (ed.), *The Oxford History of Byzantium*, Oxford 2002, pp. 284-293.

dere a questa, non aveva alcunché di eversivo o di scomodo: la lezione, ancora una volta, era quella dei Padri, secondo cui bisognava trascegliere dai testi antichi quanto non fosse in contrasto con l'ortodossia.

E di analogo tenore mi sembra essere stata, poco più tardi, la posizione di Gregorio Palama. Questi, ritenendo che la ragione fosse in grado di pervenire a Dio attraverso le sole vie della rivelazione e dell'incarnazione, individuava nei Padri, piuttosto che nei filosofi antichi, gli astri che dovevano guidarla in questo cammino: come sempre a Bisanzio «ad agire sul piano teorico […] non [era] l'autorità della Grecia classica o dell'ellenismo antico ma del passato cristiano tardoantico e della prima Bisanzio».[10] In conformità con una certa diffidenza verso la cultura profana propria del monachesimo greco-orientale fin dalle sue prime manifestazioni,[11] agli occhi di Palama la παιδεία ellenica appariva come un «fantasma fallace della vera sapienza».[12] Ma il teologo era pronto a riconoscerle un ruolo propedeutico, sempre che la si adoperasse con accortezza: «la carne dei serpenti è utile se li uccidiamo, se li sezioniamo, se li prepariamo e se ce ne serviamo con discrezione come di un rimedio contro i loro stessi morsi»[13]. Sotto accusa, dunque, non è di per sé la ἔξω σοφία, ma l'uso che se ne poteva fare: «la pratica e le grazie delle differenti lingue, la forza della retorica, la conoscenza della storia, la scoperta dei misteri della natura, i differenti metodi della logica, i molteplici punti di vista della scienza del calcolo, le multiformi misure delle configurazioni immateriali, tutte queste cose io stesso potrei dire che sono buone e cattive, non solo perché sembrano seguire coloro che le utilizzano e adattarsi facilmente allo scopo di coloro che le possiedono, ma anche perché il loro studio è un bene se esercita l'occhio dell'anima ad una vista acuta, un male per chi vi attende fino alla vecchiaia».[14] Insomma, per Palama anche la lettura dei testi antichi poteva riuscire utile – e si ricordi che a Bisanzio la categoria dell'ὠφέλεια regolava il rapporto tra lettori e libri[15] –, a condizione però che questa cultura profana fosse coltivata nel pieno ri-

[10] Cavallo, *A Bisanzio*, cit., p. 328.
[11] Si veda, in generale, M. Sheridan, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in A. Camplani (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997 (Studia Ephemeridis Augustinianum 56), pp. 177-216.
[12] Gregorio Palama, *Triadi*, I 1, 17: Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, éd. par J. Meyendorff, Paris 1959 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30), I, p. 49, 11.
[13] Gregorio Palama, *Triadi*, I 1, 11: I, pp. 35, 31-37, 2 Meyendorff.
[14] Gregorio Palama, *Triadi*, I 1, 6: I, p. 21, 14-24 Meyendorff.
[15] In aggiunta al recente contributo di G. Cavallo, *Lo scritto a Bisanzio. Tra comunicazione e ricezione*, in *Comunicare e significare nell'alto medioevo. Spoleto, 15-20 apri-*

spetto dell'ortodossia. Il problema, pertanto, riguardava la condizione della vera educazione, il ruolo della ragione nell'atto cognitivo, la relatività della filosofia antica, l'inganno di alcune teorie platoniche, ma nei quadri mentali bizantini il palamismo non determinò alcuna frattura verso l'ellenismo: questo continuò ad essere un «giusto schiavo» al servizio del messaggio cristiano.[16]

Cultura classica e formazione retorica rivestono un ruolo importante anche nel modello di santità che emerge dall'opera agiografica del patriarca palamita Filoteo Coccino. Consideriamo qualche esempio tratto dalle *Vite dei santi tessalonicesi*.[17] San Saba il Giovane – racconta Filoteo – fin dalla più tenera età venne affidato a maestri perché lo iniziassero alle Sacre Scritture, ma in seguito, non disdegnando ὀλίγα δέ τινα τῶν ἐγκυκλίων, si cimentò nella lettura dei poeti maggiori: credeva doveroso, infatti, conoscere anche la cultura profana, «sì da avere collaboratori e aiutanti nell'investigare materie superiori, senza che gli zoppicasse la mente e non restasse indietro in questo bellissimo viaggio». Proprio per questo motivo egli si interessò a trattazioni retoriche, lesse discorsi etici e parenetici, ma anche gli storici e i poeti, cercando di far tesoro di tutto ciò che racchiudevano di utile all'anima, e di rigettare il superfluo in quanto vacuo e insidioso.[18] Anche san Germano Marule – di cui Filoteo scrisse una vita – compì un analogo percorso di studi, salvo abbandonare gli «insegnanti esperti di materie profane» cui si era rivolto quando questi passarono «alla lettura dei poeti»: alle orecchie del santo le menzogne e i vani cicalecci dei miti suonavano insopportabili.[19] Dai classici, dunque, si poteva e si doveva cogliere quanto poteva giovare: «abbiamo bisogno, infatti, anche di tutta la forza e dell'aiuto che ne può venire», dice per bocca di Filoteo, che ne narra la vita, il patriarca palamita Isidoro

le 2004, Spoleto 2005 (Settimane di studio della Fondazione «Centro italiano di studi sull'alto medioevo» 52), pp. 1-22 (con discussione alle pp. 23-27): 16-19, vd. anche E. V. Maltese, *Tra lettori e letture: l'utile e il dilettevole*, «Humanitas» n.s. 58/1, 2003 (= E. V. Maltese, ed., *Bisanzio tra storia e letteratura*), pp. 140-164: 141-142.

[16] L'espressione è di Giovanni di Eucaita: si veda Cavallo, *«Foglie che fremono sui rami»*, cit., p. 594 e n. 7.

[17] Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου *Ἁγιολογικὰ ἔργα*, I, *Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι*, ed. D. G. Tsames, Thessalonike 1985 (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς 4).

[18] Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου *Βίος ἁγίου Σάβα τοῦ νέου*, 5, 1-23: pp. 168-169 Tsames.

[19] Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου *Βίος τοῦ ὁσίου Γερμανοῦ Μαρούλη*, 3, 14-15 e 9, 2: pp. 100 e 109 Tsames.

Bucheira.[20] Quest'ultimo, stando al racconto di Filoteo, dopo aver studiato gli ἱερὰ γράμματα, avvertì la necessità di accostarsi alla cultura profana, sicché lesse i poeti e i retori, maturò una piena conoscenza della grammatica, e compì nel giro di tre soli anni l'intero ciclo di studi.[21] Peraltro, se lo stesso Filoteo, quasi a ripercorrere le orme dei suoi santi, «venne affidato fin dalla prima giovinezza a insegnanti preparati e […] apprese saggiamente la grammatica, la retorica, la filosofia e ogni altra scienza, tanto che dalle sue opere risulta che egli conseguì una perfetta conoscenza sia delle Sacre Scritture sia della letteratura profana»,[22] più eloquente ancora mi pare il caso di Gregorio Palama. Questi, infatti, studiò la grammatica e la retorica, e al pari del suo futuro avversario Niceforo Gregora venne educato alla fisica, alla logica e allo studio di Aristotele da Teodoro Metochita, il prototipo, per così dire, dell'umanista bizantino.[23] Sappiamo, inoltre, che a diciassette anni Palama diede una pubblica esibizione della propria conoscenza dell'*Organon* aristotelico, guadagnandosi il plauso dello stesso Metochita,[24] e che fece dono a Gregorio Acindino, con il quale pure in seguito sarebbe entrato in contrasto, di un libro d'astronomia redatto proprio da Gregora:[25] quella stessa disciplina, i cui sconfinamenti nell'astrologia Palama avrebbe più tardi combattuto, faceva parte appieno del suo bagaglio di conoscenze.[26]

A loro volta gli intellettuali antipalamiti, campioni di un Umanesimo contrapposto al misticismo esicastico e cultori di una saggezza profana fiduciosa nelle potenzialità della ragione, «in un mondo nel quale l'ortodossia non dava scampo»,[27] non potevano prescindere dal referente cristiano: per tutti c'era l'esigenza di realizzare la sintesi di un «religious hu-

[20] Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου *Βίος ἁγίου Ἰσιδώρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*, 5, 10-11: p. 335 Tsames.
[21] Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου *Βίος ἁγίου Ἰσιδώρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*, 5: pp. 335-337 Tsames.
[22] Si veda I. E. Anastasios, Ἡ παιδεία στὴ Θεσσαλονίκη στὸν ΙΔ΄ αἰῶνα, «Βυζαντινά» 13, 1985 (= Δώρημα στὸν Ἰωάννη Καραγιαννόπουλο), pp. 909-921: 912.
[23] Bianconi, *Uno sguardo verso l'altrove*, cit.
[24] Sulla figura di Palama riesce sempre utile la lettura di J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 (Patristica Sorbonensia 3), pp. 46-49 (la formazione del santo).
[25] Gregorio Acindino, *Epistole*, 1: *Letters of Gregory Akindynos*, ed. by A. Constantinides Hero, Washington, D. C. 1983 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21 = Dumbarton Oaks Texts 7), pp. 2-5: 4, 32-38.
[26] Sulla questione rimando a R. E. Sinkewicz, *Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early XIVth C. The Capita 150 of Gregory Palamas*, «Mediaeval Studies» 48, 1986, pp. 334-351.
[27] Cavallo, *«Foglie che fremono sui rami»*, cit., p. 595.

manism».[28] Date queste premesse non sorprende come per molti intellettuali del tempo il dibattito se essi siano stati palamiti o antipalamiti sia ancora aperto. Emblematico mi pare l'esempio di Nicola Cabasila:[29] l'autore della *Vita in Cristo*, sorta di «manifesto palamitico»,[30] compose anche i Λόγοι τῶν βουλομένων ἀποδεικνύειν, ὅτι ἡ περὶ τὸν λόγον σοφία μάταιον,[31] nei quali, rispondendo punto per punto agli attacchi mossi da Palama, difendeva e rivendicava il valore di quella cultura secolare di cui egli – educato nella Tessalonica del pieno XIV secolo, ove a detta del suo contemporaneo Demetrio Cidone, si aveva l'impressione «di essere ad Atene in compagnia di Platone e Demostene»[32] – era profondamente intriso.

Ma questa contraddittorietà di fondo non riguarda il solo Cabasila, e diviene anzi inevitabile se per tastare il polso della situazione si prende in esame l'atteggiamento verso la cultura profana dei vari eruditi coinvolti nel dibattito teologico: quella stessa cultura, sovente rinnegata, rientrava prepotentemente in gioco ora come strumento retorico e speculativo, ora, e più spesso, come sistema di rappresentazioni e insieme di pratiche intellettuali. Né è un caso che in seguito alla definitiva vittoria del palamismo, nel *Synodikon* furono introdotti anatemi non contro la saggezza secolare *tout court*, ma contro singoli individui;[33] e anche il *Tomo sinodale* che nel 1368 condannò Procoro Cidone, pur facendo allusione alla sua cultura profana, giudicò negativamente solo l'eccesso di zelo che aveva indotto Procoro a sposare le dottrine di Barlaam e di Acindino, rei di aver colto delle discipline elleniche l'aspetto più vano.[34]

[28] J. A. Demetracopoulos, *Nicholas Cabasilas' Quaestio de rationis valore: An Anti-Palamite Defence of Secular Wisdom*, «Βυζαντινά» 19, 1998, pp. 53-93: 87.
[29] Si veda ora M.-H. Congourdeau, *Nicolas Cabasilas et le palamisme*, in *Gregorio Palamas e oltre*, cit., pp. 191-210.
[30] J. Meyendorff, *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e s.* [1957], in *Byzantine Hesychasm*, cit., VI, partic. p. 912, e *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* [1959], Paris 2002² (Série Sagesses 168), p. 100.
[31] Edito da Demetracopoulos, *Nicholas Cabasilas' Quaestio de rationis valore*, cit., pp. 55-57.
[32] Δημητρίου Κυδώνη *Μονῳδία ἐπὶ τοῖς ἐν Θεσσαλονίκῃ πεσοῦσι*, 4: *PG* 109, col. 644B; sulla Tessalonica d'età paleologa vd. ora D. Bianconi, *Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Paris, in corso di stampa.
[33] Gouillard, *Le synodikon de l'Orthodoxie*, cit., pp. 81-88 e 239-251, e Meyendorff, *Society and Culture in the Fourteenth Century*, cit., p. 117.
[34] A. Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos*, in Rigo

Proprio l'*affaire* Procoro Cidone, ricostruito con acribia e rigore di metodo da Rigo, offre il destro per ulteriori considerazioni.[35] La vicenda, «tra accelerazioni improvvise e altrettanto inaspettati arresti», si svolse tra la fine del 1364, quando iniziarono le disavventure di Procoro a causa della sua opposizione alle dottrine palamitiche sancite dal Concilio del 1351, e l'aprile 1368, quando, poco dopo la conclusione del sinodo che lo aveva condannato, venne pubblicato il *Tomo* di scomunica: un caso, dunque, che ebbe tempi assai lunghi, non solo perché l'intera storia si svolse tra Costantinopoli e il Monte Athos, ma anche, e forse soprattutto, perché vi furono impegnati alcuni tra i personaggi più influenti della Bisanzio del tempo, «da un lato Procoro Cidone, e dietro di lui il potente fratello Demetrio e, forse, in qualche misura l'imperatore Giovanni V Paleologo, dall'altro il patriarca Filoteo Kokkinos e il suo ambiente (alcuni metropoliti, l'ex-imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, ecc.)».[36]

Chi si occupi della cultura scritta a Bisanzio non può non notare la centralità che lo scritto – libro, testo, epistole, documenti – riveste in tutta la vicenda. Ricordiamone alcuni momenti: l'inchiesta su Procoro cominciò per volontà del patriarca Filoteo Coccino che scrisse una serie di lettere (γράμματα […] συνεχῶς) a Giacomo Tricana, l'egumeno di Lavra dove Procoro era monaco;[37] molti lavrioti, sospettando delle simpatie di Procoro per le tesi di Barlaam e Acindino, riferirono a Filoteo attraverso rapporti scritti (p. 101, 74 Rigo: δι' ἐγγράφων ἀναφορῶν); gli esicasti lavrioti misero per iscritto un documento che fecero pervenire a Filoteo per mezzo del confratello Giuseppe (p. 102, 91 Rigo: ἔγραψαν καὶ ἀνέφερον); Giacomo inviò un rapporto al patriarca (p. 102, 88-89 Rigo: γράφει καὶ ἀναφέρει); poco dopo lo stesso Giacomo mandò a Filoteo un se-

(ed.), *Gregorio Palamas e oltre*, cit., pp. 1-177: 100, 46: οἱ τῇ ματαιότητι τῶν ἑλληνικῶν μαθημάτων προσκείμενοι.

[35] L'analisi di Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica*, cit., pp. 18-51, si basa su una valutazione non «partigiana» (p. 19) delle fonti antipalamitiche e, soprattutto, delle notizie contenute nel *Tomo sinodale* del 1368, del quale egli fornisce una nuova edizione (pp. 99-134, con introduzione alle pp. 55-97). Questa edizione – che sostituisce quella di Dositeo di Gerusalemme (Jassy 1698), ristampata in *PG* 151, coll. 693-716 – si fonda sull'unico manoscritto recante per intero il *Tomo*, l'Athoniense Vatop. 262, del quale Rigo identifica il copista con il notaio patriarcale Giovanni Olobolo (p. 56).

[36] Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica*, cit., p. 49.

[37] La notizia si ricava dall'*Invettiva al patriarca Filoteo* di Demetrio Cidone: G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano 1931 (Studi e testi 56), p. 319, 210-211.

condo rapporto (p. 102, 94 Rigo: δι᾽ ἐγγράφου ἀναφορᾶς), firmato da lui e dagli altri sacerdoti, con il quale domandava al patriarca una copia del *Synodikon* dell'Ortodossia provvista degli anatemi contro Barlaam e Acindino, in modo che fossero trascritti nel *Synodikon* di Lavra (p. 102, 103-104 Rigo: ὥστε καὶ ἐν τῷ ἐκεῖ ἀναγινωσκομένῳ ὁμοίως συνοδικῷ γραφῆναι) e che Procoro potesse leggerli e sottoscriverli (p. 102, 107-108 Rigo: ἵνα ἀναγνῷ ταῦτα ἐν τῇ συνάξει καὶ ὑπογραφῇ οἰκείᾳ βεβαιώσῃ); Procoro, pur non condividendo gli anatemi, li firmò (p. 102, 110 Rigo: ὑπέγραψεν ἅπερ οὐκ ἔστεργεν); per volontà di Filoteo giunse a Lavra Teofane di Nicea con l'incarico ufficiale (γράμματα) di continuare l'indagine su Procoro e con una lettera segreta di Filoteo per Giacomo (τὴν κρύβδην πρὸς τὸν Τρικανᾶν ἐν γράμμασι ψῆφον);[38] più tardi i lavrioti scoprirono nella cella di Procoro alcuni libri eretici (p. 103, 114-115 Rigo: ἐν τῷ κελλίῳ αὐτοῦ συγγράμματα αἱρετικῶν τῶν κακοδόξων τούτων), che inviarono a Filoteo insieme ai loro rapporti scritti sull'accaduto (p. 103, 119 Rigo: ἀναφορῶν); gli stessi lavrioti redassero una professione di fede da fare sottoscrivere a chi, come un certo Atanasio, in quanto vicino a Procoro, era sospettato di empietà;[39] Procoro reagì scrivendo una lettera a Filoteo (p. 103, 121 Rigo: γράφει καὶ αὐτὸς καὶ ἀναφέρει) nella quale ribadiva al patriarca la propria innocenza e gli preannunciava l'invio dei suoi scritti messi sotto accusa (p. 103, 132 Rigo: στέλλω αὐτόθι τὰ ἐμὰ συγγράμματα); dopo una serie di colloqui avuti con Procoro, Filoteo dispose che questi avrebbe dovuto presentare una professione di fede scritta (p. 104, 163 Rigo: ὁμολογίαν), sottoscrivere il *Tomo sinodale* del 1351 e rigettare le proprie opere non a parole, ma per iscritto (p. 114, 411-413 Rigo: δεῖ αὐτὸν καὶ τὸν ἱερὸν ὑπογράψαι τόμον […], καὶ τὰ κακῶς παρ᾽ αὐτοῦ συγγραφέντα ἀνατρέψαι, οὐ λόγοις μόνον ἁπλῶς, ἀλλὰ καὶ συγγράμματι), e al contempo «leggere certi libri sacri che potevano rivelarsi per lui di grande utilità, e in specie i sacri *Atti* del VI Concilio ecumenico, il *Dialogo* con Pirro del divino Massimo [*scil.* il Confessore], e lo scritto dogmatico [*scil.* la *Fonte della conoscenza*] del padre Giovanni Damasceno di divina ispirazione»;[40] la risposta di Proco-

[38] La fonte di questa notizia è ancora una volta Demetrio Cidone nella già menzionata *Invettiva*: Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., p. 322, 302 e 305.
[39] *Editio princeps* in Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica*, cit., pp. 135-147.
[40] Ed. Rigo, p. 114, 422-427: Δι᾽ ἅπερ ἐνετειλάμην αὐτῷ καὶ τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγνῶναι, δυναμένας αὐτῷ παρασχεῖν πολλὴν τὴν ὠφέλειαν, καὶ μάλιστα τὰ Πρακτικὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου, τόν τε πρὸς Πύῤῥον διάλογον τοῦ θείου Μαξίμου, καὶ τὴν δογματικὴν βίβλον τοῦ θεοφόρου πατρὸς Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ.

ro non si fece attendere e consistette in una serie di scritti irriverenti nei confronti di Filoteo[41] e in una lettera all'egumeno Giacomo (p. 115, 441 Rigo: γράφει […] πιττάκιον); a Lavra reagirono inviando a Costantinopoli lo ieromonaco Giuseppe che giunse dal patriarca portando un ricco *dossier* sul caso: i rapporti scritti del vescovo, dell'egumeno, degli esicasti e dei sacerdoti (p. 115, 446-448 Rigo: μετὰ καὶ ἐγγράφων ἀναφορῶν τοῦ ῥηθέντος θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου, τοῦ ὁσιωτάτου καθηγουμένου, τῶν ἡσυχαστῶν καὶ τῶν ἱερέων), un'epistola di Giacomo a Filoteo,[42] e l'originale della missiva di Procoro a Giacomo (p. 115, 455-456 Rigo: τὸ πρὸς τὸν ὁσιώτατον καθηγούμενον γραφὲν παρ᾽ αὐτοῦ πιττάκιον).

Siamo così arrivati agli inizi del processo, che segna l'epilogo dell'intera vicenda. Ancora una volta è lo scritto a farla da padrone. Fin dalle prime sedute, celebrate nel marzo 1368, si diede lettura delle opere di Procoro (pp. 116, 491-117, 492 Rigo: παρήχθησαν τὰ συγγράμματα ταῦτα, καὶ ἀνεγνώσθησαν μέρη τινά) e ne furono condannati alcuni passi inerenti alla luce taborica, all'essenza divina, alle operazioni, all'uso dei sillogismi; si stabilì, inoltre, che Procoro sarebbe stato riammesso all'interno della Chiesa solo a condizione che anatemizzasse le sue opere e ne scrivesse altre in difesa della retta fede (p. 128, 795-796 Rigo: ἀναθεματίσας τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα, καὶ ἕτερα γράψας ὑπὲρ τῆς ὀρθῆς ἡμῶν πίστεως). Procoro si oppose a tali prescrizioni, e la sua resistenza assunse nuovamente la forma di lettere: quelle che egli stesso e il fratello Demetrio, alternando i toni dello sdegno, della disperazione e della disillusione, indirizzarono a Filoteo. Ma la condanna era inevitabile: dopo pochi giorni fu emessa la sentenza definitiva e venne pubblicato il *Tomo sinodale*, il quale, «scritto e sottoscritto in quell'istante», si sarebbe preservato «per tutti i secoli a venire».[43]

Mi sembra che il caso Procoro possa ben esemplificare quella che Guglielmo Cavallo ha chiamato «mentalità di scrittura e documentazione» dei Bizantini, una mentalità, cioè, alla quale lo scritto e la scrittura erano assolutamente intrinseci.[44] Non mi riferisco tanto alla vastità dei docu-

[41] Se ne è conservato uno, autografo, nel Vaticano gr. 609, f. 142^{r}, ove si osserva un'inversione delle lettere, tipico artificio retorico con finalità polemiche; Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica*, cit., p. 34 n. 164, non esclude «un'altra spiegazione d'ordine psicologico che potrebbe far pensare a una forma di dislessia di Procoro».

[42] L'epistola è ricordata da Demetrio Cidone nell'*Invettiva al patriarca Filoteo*: Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., p. 321, 265-271.

[43] P. 131, 903-904 Rigo.

[44] G. Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris, in corso di stampa; si vedano anche, dello stesso, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, «Jahrbuch der Österreichischen By-

menti prodotti durante la vicenda – retaggio di quel folto apparato burocratico ereditato dall'impero romano –, quanto ad una serie di atteggiamenti che rivelano il significato ultimo dello scritto – libro e testo – nella rappresentazione bizantina. Attraverso lo scritto, da distruggere e da comporre, passano l'assoluzione e la deposizione di Procoro: questi deve rigettare le proprie opere ritenute empie, ma deve farlo per iscritto «poiché una parola deve essere annullata con una parola, uno scritto con uno scritto»,[45] e nel contempo è chiamato a scrivere nuovi trattati, quasi che le sue idee possano trovare una piena legittimazione solo se consegnate ad un libro. Alla base di tutto ciò è la concezione, già tardoantica, dell'autorità obbligante che un testo derivava dal suo essere fissato su un foglio: ad un testo scritto, e perciò stesso immutabile, si doveva obbedire. L'unica alternativa è la distruzione – nel nostro caso l'anatema – dello scritto, distruzione che «segna ogni forma di repressione intellettuale o intolleranza ideologica».[46] Allo stesso modo il *Tomo sinodale* che chiude il processo, diventa «colonna dell'ortodossia»[47] solo quando viene affidato alla scrittura, grazie alla quale, e con l'aiuto del Salvatore, si potrà conservare senza alterazioni εἰς αἰῶνα τὸν ἅπαντα. Né meno significativo è l'estremo corollario di tutta la vicenda. Poco dopo la morte di Procoro, nel *Synodikon* dell'Ortodossia venne inserito un anatema che ne condannava, oltre al pensiero, la mano temeraria (τολμηρᾷ καὶ χειρὶ καὶ γνώμῃ) che aveva scritto «contro gli insegnamenti degli Apostoli e dei dottori della Chiesa di Cristo»:[48] ad essere colpita è quella stessa χείρ ricordata nelle sottoscrizioni di molti manoscritti bizantini per aver copiato testi destinati a durare «fino alla consumazione dei secoli».[49]

Anche nei confronti dello scritto, dunque, della sua centralità e delle

zantinistik» 31/2, 1981 (= *XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.-9. Oktober 1981. Akten 1/2*), pp. 395-423, e *Introduzione*, in G. Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica* [1982], Roma-Bari 1990² (Biblioteca Universale Laterza 325), pp. VII-XXVII.

[45] P. 114, 413-414 Rigo: ἐπειδὴ καὶ λόγος μὲν ὀφείλει καταλύεσθαι λόγῳ, γράμματα δὲ γράμμασι.

[46] Cavallo, *Introduzione*, cit., p. IX.

[47] P. 130, 873-874 Rigo.

[48] Gouillard, *Le synodikon de l'Orthodoxie*, cit., p. 87, 656.

[49] Al riguardo si vedano G. Garitte, *Sur une formule des colophons de manuscrits grecs (ἡ μὲν χεὶρ ἡ γράψασα)*, in *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita*, Città del Vaticano 1962 (Studi e testi 219), pp. 359-390, e K. Treu, *Weitere Handschriften mit der Schreiberformel Ἡ μὲν χεὶρ*, «Scriptorium» 24, 1970, pp. 55-64.

sue rappresentazioni, la controversia palamitica – almeno a quanto suggerisce l'*affaire* Procoro Cidone – non introdusse elementi di rottura rispetto ad una tradizione che Bisanzio aveva recepito dal suo lontano passato greco-romano e poi tardoantico: una tradizione che nel corso di mille anni fece sentire tutto il suo peso soprattutto nel sistema delle consuetudini intellettuali insistite sul libro. Ancora una volta la *querelle* palamitica, dibattuta tra uomini di libri e calata in pratiche erudite, non costituì un'eccezione. Si pensi già solo ai molti florilegi patristici messi insieme a sostegno dell'una o dell'altra posizione, secondo un metodo di lavoro, quello della συλλογή, che a Bisanzio fu sempre assai prolifico e trasversale alla letteratura sacra e profana.[50] E si pensi anche alle numerose miscellanee che recano tali florilegi insieme a scritti d'altra indole, miscellanee il più delle volte allestite con modalità che furono quelle, più in generale, della cultura alta a Bisanzio: la lettura intensiva dei testi, l'estrapolazione di passi significativi, l'organizzazione del materiale e la sua trascrizione – individuale o collettiva ma comunque erudita giacché accompagnata da forme di controllo del testo –, sono tutte operazioni che richiedono copisti e lettori forti, saldamente istruiti e dalle raffinate competenze filologiche.[51]

Ma v'è di più. Il contatto che nello studio dei documenti della controversia palamitica si può stringere con autografi, esemplari d'autore, ambiti di riferimento, fa sì che spesso – a voler riprendere una felice immagine di Giuseppe Billanovich – emergano «tra i fogli […] le facce, le barbe, le chieriche di copisti, committenti e lettori».[52] In questa direzione si muove un suggestivo contributo di Brigitte Mondrain.[53] La studiosa,

[50] Basti il rimando a P. Odorico, *La cultura della Συλλογή. 1) Il cosiddetto enciclopedismo bizantino. 2) Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno*, «Byzantinische Zeitschrift» 83, 1990, pp. 1-21; sui florilegi patristici allestiti durante la controversia palamitica si vedano B. Markesinis, *Un florilège composé pour la défense du tome du Concile de 1351*, in A. Schoors, P. Van Deun (edd.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Leuven 1994 (Orientalia Lovaniensia Analecta 60), pp. 469-493, e O. Kresten, *Studien zum Tomos des Jahres 1341*, in H. Hunger, O. Kresten (edd.), *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*, II, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 647), pp. 45-191.

[51] D. Bianconi, *Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei Paleologi*, «Segno e testo» 2, 2004 (= E. Crisci, O. Pecere, edd., *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale. Cassino 14-17 maggio 2003*), pp. 311-363.

[52] G. Billanovich, *Il testo di Livio. Da Roma a Padova, a Avignone a Oxford*, «Italia Medioevale e Umanistica» 32, 1989, pp. 53-99: 53.

[53] B. Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes*, in *Gregorio*

prendendo le mosse dalla cerchia di scribi raccoltisi intorno a Giovanni VI Cantacuzeno, illustra i differenti modi dell'attività di trascrizione nell'età dei Paleologi e, sulla base di alcune nuove attribuzioni, delinea importanti figure di copisti anonimi, ricostruisce più nel dettaglio la carriera di scribi già noti, come Giovanni Pepagomeno e Manuele Tzicandile, fornisce un nome – e dunque un'identità – al misterioso *anonymus Aristotelicus*, da lei identificato nel παπᾶς Malachia copista del Laurenziano 74.10, e, *last but not least*, riconosce la «barba» di Giovanni VI Cantacuzeno nei margini del Marciano gr. 43 e del Parisino gr. 1247.

La lettura del contributo della Mondrain induce una prima considerazione generale. La fisionomia del sodalizio raccoltosi intorno all'anziano imperatore Giovanni VI Cantacuzeno mi pare confermi l'idea secondo cui, accanto a forme di produzione libraria d'*atelier*, esistevano nella tarda Bisanzio sistemi di copia liberamente organizzati, non mossi da ragioni di natura economica, ma riferibili piuttosto all'attività di «circoli di scrittura», vale a dire cerchie erudite all'interno delle quali più copisti-filologi, magari sotto l'impulso di una qualche figura di spicco, contribuivano alla trascrizione di libri.[54] La natura assolutamente eterogenea di

Palamas e oltre, cit., pp. 249-296; sugli autografi tardobizantini vanno altresì ricordati almeno i seguenti lavori: D. Harlfinger, *Autographa aus der Palaiologenzeit*, in W. Seibt (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994)*, Wien 1996 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 241 = Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 8), pp. 43-50; B. L. Fonkič, *Les autographes de Philotheos Kokkinos, patriarche de Constantinople* [in russo], in B. L. Fonkič, *Manuscrits Grecs dans les Collections Européennes. Études Paléographiques et Codicologiques 1988-1998*, Moscou 1999, pp. 78-92, trad. ital. *Gli autografi del patriarca di Costantinopoli Philotheos Kokkinos*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. 53, 1999 (= S. Lucà, L. Perria, edd., *Ὀπώρα. Studi in onore di mgr Paul Canart per il LXX compleanno*, III), pp. 239-254; B. Mondrain, *La constitution de corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIII^e^-XIV^e^ siècles*, «Codices Manuscripti» 29, 2000, pp. 11-33, e S. Kotzabassi, *Ein neues Autographon des Nikolaos Kabasilas: der Kodex Vatic. Palat. gr. 211*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 53, 2003, pp. 187-194.

[54] Cavallo, *«Foglie che fremono sui rami»*, cit., pp. 618-622, e *Sodalizi eruditi e pratiche di scrittura a Bisanzio*, in J. Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998). Euroconférence (Barcelone, 8-12 juin 1999). Actes du II^e^ Congrès Européen d'Études Médiévales*, Louvain-la-Neuve 2003 (Textes et Études du Moyen Âge 22), pp. 645-665; sui circoli di scrittura d'età paleologa si vedano i miei due lavori *Eracle e Iolao. Aspetti della collaborazione tra copisti nell'età dei Paleologi*, «Byzantinische Zeitschrift» 96, 2003, pp. 521-558, e *Libri e mani*, cit.

questi circoli e delle mani che vi erano coinvolte faceva sì che spesso all'atto di copia potessero prendere parte anche individui per i quali fosse altrimenti attestata un'attività di tipo professionale: non sorprende, pertanto, all'interno della cerchia gravitante intorno a Giovanni VI Cantacuzeno la presenza dello scriba di mestiere Manuele Tzicandile.

Più nel dettaglio, un supplemento di indagine sui manoscritti citati dalla Mondrain e su alcuni altri testimoni finora poco studiati offre il destro per alcune notazioni particolari. Cominciamo proprio da Manuele Tzicandile, al quale, oltre ai manoscritti ricordati dalla Mondrain, è possibile ricondurre anche il Marciano gr. 163, contenente il *Florilegio sull'essenza divina e le energie*,[55] e il *corpus* crisostomico Vaticano gr. 571, qui attribuito per la prima volta (Tav. 1).[56] Questo manoscritto, passato tra le mani di Demetrio Cidone,[57] misura mm 290 x 220 circa e si compone di 248 fogli cartacei suddivisi in due differenti unità (I: ff. 1-190; II: ff. 191-249), coeve ed anzi riferibili ad una medesima operazione editoriale.[58] Tzicandile ne ha copiato la seconda, precisamente i ff. 191^{r}-248^{r}:

[55] L'identificazione di Markesinis, *Un florilège*, cit., p. 470, è ricordata anche da Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica*, cit., p. 57 n. 3. Occorre precisare, tuttavia, che i ff. 26^{r}-31^{v}, l. 20 πράττειν e 243^{rv} del Marciano gr. 163 non sono di mano di Tzicandile.

[56] Segnalo, inoltre, che nel Vaticano gr. 609, contenente una serie di traduzioni cidoniane parzialmente autografe, Manuele Tzicandile ha trascritto i ff. 147^{r}-167^{v} e non solo i ff. 155^{r}-163^{r}, come affermato da Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., p. 160, e poi passato nella letteratura scientifica: vd., ad esempio, R. Devreesse, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* […] *Codices Vaticani Graeci*, III, *Codices 604-866*, in Bibliotheca Vaticana 1950, pp. 16-18: 18; P. Canart, *Quelques exemples de division du travail chez les copistes byzantins*, in P. Hoffmann (ed.), *Recherches de codicologie comparée. La composition du codex au Moyen Âge, en Orient et en Occident*, Paris 1998, pp. 49-67: 66 e n. 6; *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, III, *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, A, *Verzeichnis der Kopisten*, erst. von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri, B, *Paläographische Charakteristika*, erst. von H. Hunger, C, *Tafeln*, Wien 1997 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/3 A-C), n° 419.

[57] Nel f. 249^{v}, l'ultimo del manoscritto, Demetrio Cidone ha apposto il proprio nome e scritto un breve elogio del Crisostomo: si veda Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, cit., pp. 157-158 (attribuzione non riportata in *Repertorium*, III, n° 164).

[58] A dimensioni analoghe a quelle di molti altri codici copiati da Tzicandile (mm 290 x 220) non corrisponde un eguale numero di righe (23 in genere, 28-29 nel Vaticano gr. 571). Una descrizione del Vaticano gr. 571 è in R. Devreesse, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* […] *Codices Vaticani Graeci*, II, *Codices 330-603*, in Bibliotheca Vaticana 1937, pp. 461-462. Stanti le identità delle mani operanti nel codice, cre-

non mi dilungherò in una puntuale analisi paleografica, essendo la mano di Tzicandile assai nota e riconoscibile; segnalo, tuttavia, le forme del grosso *epsilon* isolato o unito a *iota* seguente (Tav. 1, ll. 12, 14, 26), del *pi* minuscolo con traversa realizzata senza stacco del calamo e, se ad inizio di rigo, protratta nel margine interno (Tav. 1, ll. 13, 24), del *tau* legato a *iota* e *omicron* seguenti (Tav. 1, ll. 8, 16, 18), nonché le molteplici legature dell'*epsilon* con lettera seguente, le quali possono presentarsi stondate (Tav. 1, l. 9), a punta (Tav. 1, ll. 1, 3, 5, 9, 10 etc.), con la vocale ridotta ad un apice (Tav. 1, ll. 4, 8, 11, 23). Responsabile della prima unità del Vaticano gr. 571, del quale ha copiato i ff. 1^{r}-188^{r}, è uno scriba ancora anonimo, ma sul quale siamo nel complesso bene informati, dal momento che si tratta di uno dei più stretti collaboratori di Niceforo Gregora (Tav. 2). La sua mano, infatti, è stata rintracciata da chi scrive nel Guelferbitano Gud. gr. 85 (almeno il f. 1^{r}), nel Parisino gr. 1276 (ff. 165^{r}-176^{v}), nei Vaticani gr. 1086 (ff. 154^{v}, 218^{v}, 233^{r}-236^{v}), gr. 1087 (ff. 123^{r}-126^{v}, 128^{r}-132^{v}, 134^{r}-147^{v}, 313^{r}, l. 11 ἔγνωσται-315^{r}), e gr. 1095 (ff. 209^{v}-211^{v}, 227^{r}-250^{v}), tutti legati a vario titolo al pupillo di Metochita.[59] A conferma di questa nuova identificazione valgano gli stessi tratteggi su cui già in precedenza avevo concentrato l'attenzione: l'*alpha* maiuscolo di forma tozza con il tratto obliquo desinente sul rigo (Tav. 2, ll. 5, 6, 7 etc.), il *delta* dal braccio esteso (Tav. 2, ll. 2, 4, 5 etc.), il *kappa* con i tratti obliqui diritti di cui il secondo appena accennato (Tav. 2, l. 3), il *tau* con traversa molto accentuata verso sinistra a coprire la lettera precedente (in specie *pi* e *tau* bassi [Tav. 2, ll. 6, 11, 14, 19, 22]), le legature a sinistra del grosso *phi* aperto (Tav. 2, l. 27), e quelle di *rho* aperto a sinistra con *epsilon* e *tau* precedenti (Tav. 2, l. 27); si noteranno ora anche il *gamma* minuscolo, talora doppio, piegato a destra (Tav. 2, ll. 5, 8, 14, 22) e la legatura di *alpha* e *ypsilon* con *tau* seguente (Tav. 2, ll. 1, 7).

La figura del copista di Gregora permette di allargare il discorso ad altri scribi anonimi i quali talora, dati i rapporti di collaborazione con personaggi altrimenti noti, la tipologia dei testi copiati, la natura degli in-

do che la datazione alla fine del XIV secolo ipotizzata da Devreesse (p. 461) vada anticipata piuttosto al terzo quarto del secolo stesso.

[59] Bianconi, *Eracle e Iolao*, cit., p. 545, e figg. 3-5; B. Mondrain, *Maxime Planude, Nicéphore Grégoras et Ptolémée*, «Palaeoslavica» 10, 2002 (= P. Schreiner and O. Strakhov, edd., *Χρυσαῖ Πύλαι. Essays Presented to Ihor Ševčenko on His Eightieth Birthday by His Colleagues and Students*), pp. 312-322: 321, e *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène*, cit., p. 277, riconduce a questo scriba anche i ff. 77^{r}-86^{r} del Parisino gr. 2396. Su Niceforo Gregora si veda ora D. Bianconi, *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, «Segno e testo» 3, 2005, pp. 391-438.

terventi e, non da ultima, l'educazione grafica, assurgono al rango di intellettuali di primo piano. Si consideri, ad esempio, lo scriba individuato dalla Mondrain come copista del Marciano gr. 146, del Parisino gr. 450, del Parisino gr. 909, del Laurenziano 9.9, del Marciano gr. 43, e come correttore del Bononiense Bibl. Univ. 2212, gli interessi del quale spaziavano dunque dalla patristica alla filosofia, dalla storiografia alla polemica religiosa.[60] Una nuova attribuzione viene ad arricchire il carattere di questo copista: a lui, infatti, si deve la trascrizione del frammento dell' Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν di Agapeto diacono tradito dai ff. 5^{r}-11^{r} del codice Urbani 31 della Biblioteca Franzoniana di Genova, contenente per il resto soprattutto scritti di Antioco monaco (Tav. 3).[61] Anche in questo caso l'identità mi pare sicura, come provano le forme del *beta* maiuscolo (Tav. 3, ll. 2, 3, 4) o bilobulare (Tav. 3, ll. 4, 12), dell'*epsilon* sovradimensionato (specie in legatura con *iota* seguente [Tav. 3, ll. 5, 9]), dello *zeta* con ricciolo in alto e in basso (Tav. 3, ll. 4, 14, 18), del *tau* ad ombrello (Tav. 3, ll. 6, 18), del *phi* maiuscolo rotondo (Tav. 3, ll. 1, 8, 10), e come confermano le legature dell'*epsilon* con *pi* e *rho* successivi (Tav. 3, ll. 1, 8, 18) e con *csi* desinente in una piccola coda (Tav. 3, l. 17).

Se quest'ultimo copista è destinato per il momento a rimanere anonimo, in altri casi più fortunati è possibile squarciare il velo del mistero. La reale identità dell'*anonymus Aristotelicus*, s'è detto, è stata ricostruita dalla Mondrain sulla base dell'identificazione con la mano del παπᾶς Malachia copista di due quaternioni (ff. 207-222) del Laurenziano 74.10.[62] La seconda parte di questo manoscritto (ff. 86-354), che reca il trattato di medicina di Alessandro di Tralle e che qui più interessa, è stata vergata da un'*équipe* di diciassette scribi (tra i quali, appunto, Malachia), i cui nomi sono riportati in testa al fascicolo che ciascun copista ha poi trascritto, circostanza, quest'ultima, che ha fatto ipotizzare per il codice Laurenziano

[60] Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène*, cit., pp. 263-269, 291-292 e tavv. 8-9.

[61] A. Cataldi Palau, *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Franzoniana (Genova). Urbani 21-40*, Roma 1996 (Accademia Nazionale dei Lincei. Supplemento al «Bollettino dei Classici» 17), pp. 82-89; almeno per i fogli copiati da questo scriba, indicato come E dalla Cataldi Palau, la datazione proposta dalla studiosa all'inizio-metà del XIV secolo dovrà essere posticipata al terzo quarto dello stesso secolo.

[62] Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène*, cit., pp. 288-290. Una conferma viene dalla presenza nel f. 31^{r} del Vaticano gr. 198 di uno scolio scritto, come tutto il codice, dallo stesso *anonymus Aristotelicus* e messo sotto il nome di Malachia; su quest'ultimo manoscritto si veda ora Bianconi, *La biblioteca di Cora*, cit., pp. 400-403 e tav. 2, ove è, formulata in modo indipendente, l'attribuzione del Vaticano gr. 198 all'*anonymus Aristotelicus*.

una soluzione di copia analoga al sistema della *pecia* occidentale[63]. In aggiunta a Malachia e a Tzicandile, pure intervenuto nel Laurenziano 74.10, è possibile delineare con maggiore precisione il profilo anche di un terzo copista operante nel codice. Responsabile unico del fascicolo λϛ΄ (ff. 337^{r}-346^{v}), ma presente anche nella decima sezione del manoscritto (ff. 223-237), della quale, subentrando al παπᾶς κῦρ Neofito, ha copiato i ff. 233^{v}, l. 15 δραστικὰς ποιότητας-237^{r}, è un certo Cratero (ὁ Κρατερός) (Tavv. 4-6).[64] Di lui finora nulla si sapeva se non il nome; ma il riconoscimento della sua mano nei Vaticani gr. 164 e gr. 1086 consente di ipotizzare che egli, in un periodo anteriore all'allestimento del codice di Firenze, abbia collaborato con Niceforo Gregora. Entrambi i codici Vaticani, infatti, sono legati alla figura di Gregora, del quale recano, accompagnate da numerosi interventi autografi, rispettivamente le *Storie* e una variegata silloge di scritti: del primo, Cratero è lo scriba principale, del secondo ha vergato i ff. 33^{r}-35^{r}, l. 23; 86^{v}, l. 2 προσάγεται-90^{r}; 131^{r}-139^{v}; 148^{r}-154^{r} (ad eccezione delle ll. 2-3 di f. 151^{r} di mano di Gregora); 179^{r}-189^{v}.[65] A conforto dell'attribuzione si considerino il *beta* "a cuore" talora di modulo maggiore e inclinato verso sinistra, il doppio *gamma* (Tav. 4, ll. 3, 7), lo *zeta* nelle due forme minuscola con ricciolo ad inizio e fine e maiuscola in guisa di 2 con l'ultimo tratto arcuato e desinente oltre il rigo di base, il *sigma* finale con trattino prolungato in basso, il *tau* alto specie se precedono *pi* o altro *tau* (Tav. 4, l. 19; Tav. 6, ll. 1, 7, 19, 26); tra le legature si vedano quelle dell'*epsilon* con *iota* (Tav. 5, ll. 3, 16, 19), *ny* (Tav. 5, l. 23; Tav. 6, l. 21), *csi* (Tav. 4, ll. 1, 27; Tav. 5, l. 15), *sigma* seguenti (Tav. 6, ll. 9, 11, 30), del *rho* aperto con *epsilon* e *tau* precedenti (Tav. 4, l. 15; Tav. 5, ll. 12, 17, 29; Tav. 6, l. 4), e del *tau* "a staffa" con lettera seguente (Tav. 4, ll. 9, 21, 29; Tav. 5, ll. 27, 29; Tav. 6, l. 30).

All'identificazione di un copista si può giungere anche percorrendo vie non strettamente paleografiche. Una campagna di scrittura, ad esempio, o anche solo una lieve stratificazione di interventi possono ingenerare il sospetto che ci si trovi dinanzi a un autografo. E spesso, tale sospetto è fondato, come nel caso esaminato dalla Mondrain relativo ad alcune

[63] Canart, *Quelques exemples de division du travail*, cit., pp. 56-60.

[64] Quest'ultima circostanza, in aggiunta al fatto che anche nelle sezioni 1, 2, 7, 12, 13 e 15 hanno collaborato due scribi senza che il passaggio dall'uno all'altro coincida con particolari snodi testuali o materiali del manoscritto, impone forse una maggiore cautela nel ritenere il Laurenziano 74.10 un caso probabile di «*pecia*-like»: derivo quest'ultima espressione da M. Maniaci, *Archeologia del manoscritto. Metodi, problemi, bibliografia recente*, con contributi di C. Federici e di E. Ornato, Roma 2002 (I libri di Viella 34), p. 140.

[65] Bianconi, *Eracle e Iolao*, cit., p. 545 e fig. 6.

aggiunte e correzioni d'autore realizzate da Giovanni VI Cantacuzeno nella sezione del Parisino gr. 1247 contenente la sua *Refutatio I Prochori Cydonii*. L'affinità grafica tra questi interventi – soprattutto un'integrazione nei margini del f. 141^{r} – e una lunga nota di lettura apposta nei margini dei ff. 37^{v} e 38^{r} del già citato Marciano gr. 43 hanno indotto la studiosa ad assegnare alla mano dell'imperatore anche queste ultime annotazioni.[66] In modo analogo, la mano di Filoteo Coccino è stata riconosciuta in numerosi manoscritti a partire da alcuni interventi realizzati dallo stesso Filoteo nel Marciano gr. 582, uno dei testimoni più autorevoli delle sue opere, copiato per volontà del patriarca da un'*équipe* di più scribi, tra i quali l'*anonymus Aristotelicus*.[67]

Ma soffermiamoci un po' proprio su quest'ultimo codice Marciano. Tra le mani impegnate nella sua trascrizione, quella intervenuta nei ff. 3^{r}-57^{v}, 65^{r}-70^{v}, 72^{r}-79^{v} e 88^{r}-136^{v} esibisce una grafia di impostazione formale, contraddistinta da una certa tendenza alla stilizzazione, dal disegno volutamente pretenzioso delle lettere ad andamento ricurvo, dal contrasto modulare, e dalla presenza, comunque controllata, di tratti, svolazzi e volute.[68] Si tratta, ancora una volta, di una figura destinata a rimanere nell'ombra, nonostante abbia giocato un ruolo non secondario nella primissima trasmissione degli scritti del patriarca Filoteo Coccino, del quale fu uno dei più stretti collaboratori. Mi è incorso di riconoscere la scrittura di questo scriba nei ff. 199^{r}-206^{v} del Marciano gr. 155:[69] che si tratti di lui è evidente già ad un primo sguardo, sicché non mi dilungherò in una puntuale – e forse inopportuna – dimostrazione paleografica (Tav. 7). Ma v'è di più. I ff. 199-206 del Marciano gr. 155 costituiscono un quaternione incoerente rispetto al resto del codice, segnato come ια΄, e contenente la *Vita di san Saba* di Filoteo da 31, 44 παντός a 40, 19 ψηφί-

[66] Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène*, cit., pp. 269-272 e tavv. 9-10.
[67] Per una descrizione del codice rimando a E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, II, *Thesaurus Antiquus. Codices 300-625*, Roma 1985 (Indici e Cataloghi. Nuova Serie 6), pp. 499-501; più nel dettaglio si vedano Fonkič, *Les autographes de Philotheos Kokkinos*, cit., pp. 85, 87 e tavv. 7-9, trad. ital. *Gli autografi del patriarca*, cit., pp. 248, 252, e Mondrain, *La constitution de corpus d'Aristote*, cit., p. 23.
[68] Differenti distinzioni degli interventi di questo scriba sono in Mioni, *Codices Graeci Manuscripti*, II, cit., p. 499, e in Fonkič, *Les autographes de Philotheos Kokkinos*, cit., p. 87, ove è pure, alla tav. 23, uno *specimen* di questa mano.
[69] Una descrizione del codice è offerta dalla Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos*, cit., pp. XXXV-XXXVII, e da E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, I, *Thesaurus Antiquus. Codices 1-299*, Roma 1981 (Indici e Cataloghi. Nuova Serie 6), pp. 225-228.

ζονται τόν.[70] Ora, la pressoché identità di dimensioni tra i due codici di Venezia (mm 298 x 220 nel Marciano gr. 582, mm 275 x 210 nel Marciano gr. 155) e la perfetta coincidenza di *mise en page* (testo disposto su due colonne di 31 righi ciascuna), filigrana (*peson ou poids de romaine* Mošin-Traljić 6791 del 1348, 1353-1356), maniera di numerare i fascicoli (al centro del margine inferiore del *recto* del primo foglio e del *verso* dell'ultimo), e, ovviamente, scrittura, fanno venire il sospetto che il fascicolo confluito nel Marciano gr. 155 originariamente facesse parte del Marciano gr. 582. E il sospetto si trasforma in certezza esaminando quest'ultimo manoscritto, ove la *Vita di san Saba* è contenuta, apparentemente senza lacune o integrazioni, nei ff. 51^{r}-136^{v}. Il nostro copista è il responsabile principale della trascrizione della *Vita*, ma non l'unico: egli ha ricopiato, tra gli altri, i ff. 72-79 e i ff. 88-95, vale a dire rispettivamente – e non casualmente – i fascicoli ι΄ e ιβ΄. Il fascicolo ια΄ (ff. 80-87) si deve ad un altro copista, che non compare altrove nel resto del codice. Secondo Boris L. Fonkič, che pure ne ha individuato la mano, si tratterebbe di un collaboratore;[71] a mio avviso, invece, i ff. 80-87 del Marciano gr. 582 sono il frutto di un intervento seriore, ancorché immediatamente successivo, finalizzato a restaurare l'originario fascicolo ια΄ caduto e ora scovato nel Marciano gr. 155. E non lo dimostrano solo i dati materiali. Il copista attivo nei ff. 80^{r}-87^{v} del Marciano gr. 582 ha trascritto esattamente la stessa porzione di testo contenuta nei ff. 199-206 del Marciano gr. 155, da 31, 44 παντός a 40, 19 ψηφίζονται τόν. Egli, però, è andato un po' oltre il necessario: nel f. 87^{v}, infatti, dopo 40, 19 ψηφίζονται τόν, ha aggiunto la parola ἀνεύθυνον, che effettivamente segue nel racconto agiografico. Se non che nel f. 88^{r}, con il quale si aprono il fascicolo ιβ΄ e la sezione copiata dal primo copista, quest'ultima parola era stata già scritta, tanto che il restauratore – tale a questo punto mi sembra debba essere considerato – si è visto costretto a depennarla per raccordare il proprio intervento al codice originario.[72]

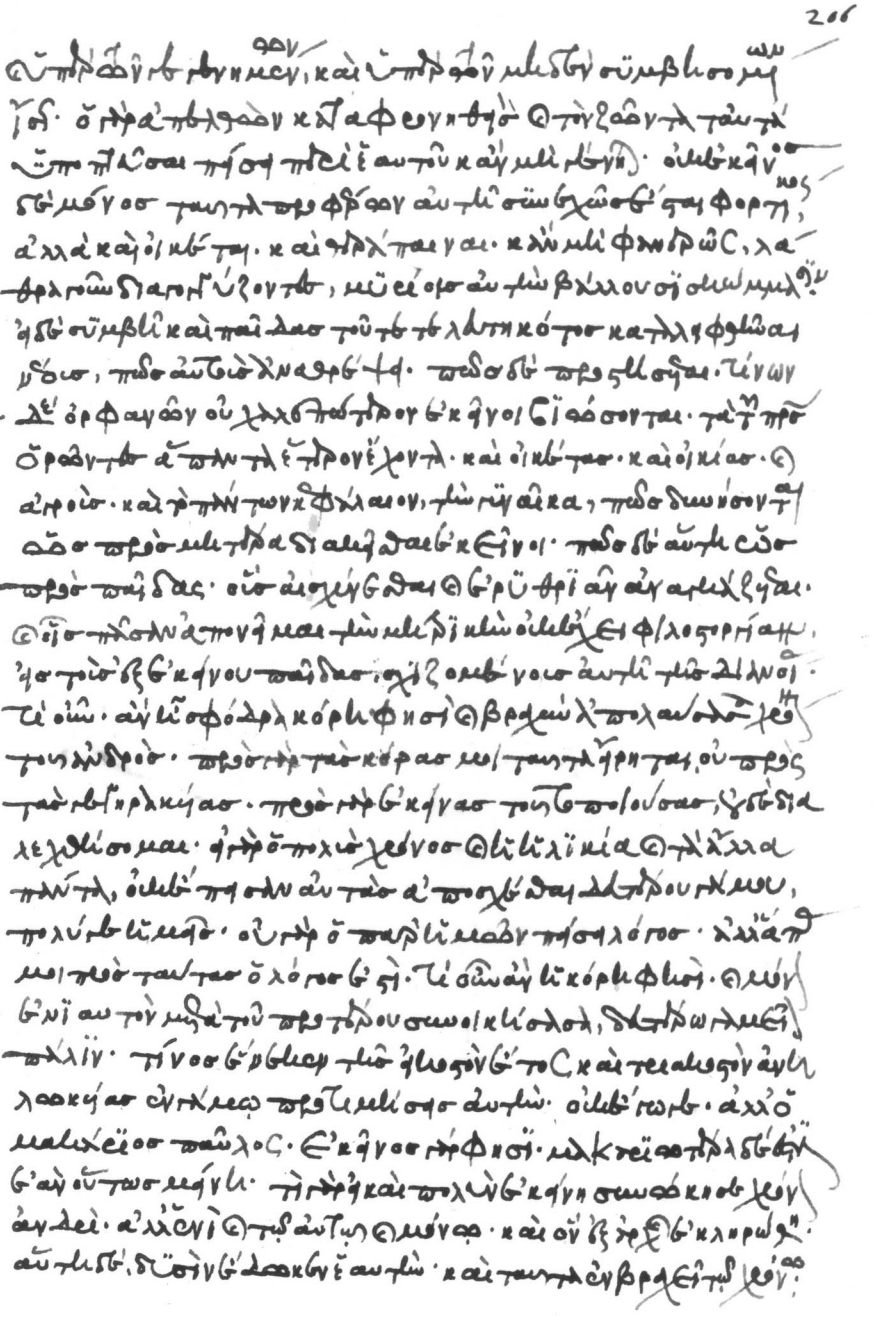
Un'ulteriore riprova e, nel contempo, un ultimo spunto di riflessione vengono da un'annotazione attestata nel margine superiore del f. 199^{r} del Marciano gr. 155, vergata da una mano grosso modo coeva a quella responsabile del testo (Tav. 7). Vi si legge: † τὸ πᾶρον (*sic*) τετράδι(ον) ἔστι μ(ὲν) ἐκ τοῦ βίου τοῦ (μοναχοῦ) Σάββα οὗ τὸ ἐπίκλην Τζίσκος· συν-

[70] Pp. 219-235 Tsames.
[71] Fonkič, *Les autographes de Philotheos Kokkinos*, cit., p. 87, trad. ital. *Gli autografi del patriarca*, cit., p. 252; la presenza di questa mano non è segnalata in Mioni, *Codices Graeci Manuscripti*, II, cit., p. 499.
[72] Nulla si dice al riguardo nell'apparato dell'ed. Tsames, p. 235.

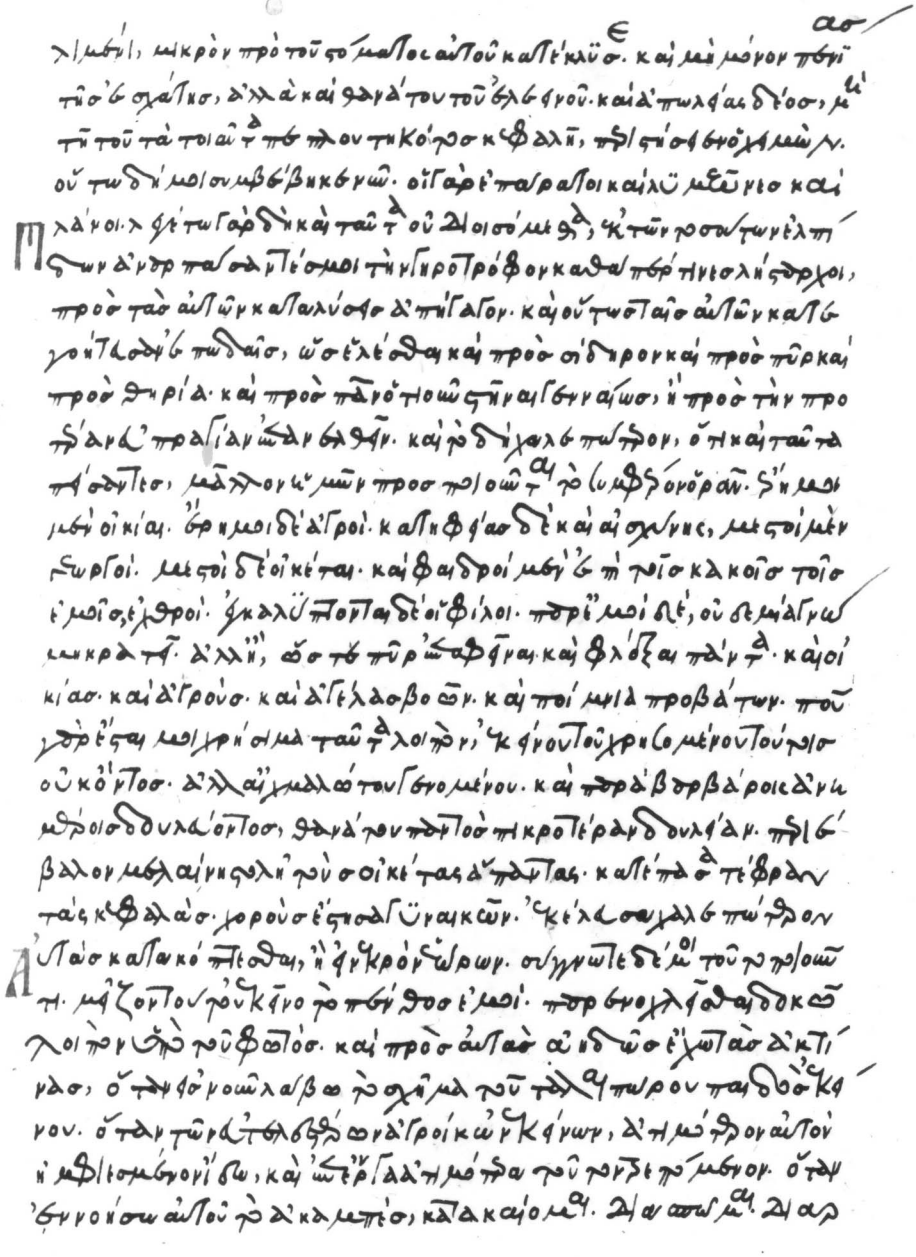
εγράφη δὲ παρὰ τοῦ χ̣[± 6 litt.]ᾳρ̣[± 2 litt.] | π(ατ)ριάρχ(ου) Φιλοθέου τοῦ Κοκκίνου· ὅπερ τετράδι(ον) ἐκομίσθη παρά τινος τῶν ἐκείνου γνωρίμ(ων) ἐξ αὐτ(ῆς) τῆς βίβλου αὐτ(ῶν) | ληφθέν, ἥτις διὰ τῶν ἐκείνων ἐγράφη χειρῶν : †[73]. Uno dei sodali di Filoteo, insomma, avrebbe preso il fascicolo in questione, recuperato da un libro che egli, insieme ad altri γνώριμοι del patriarca, aveva contribuito a copiare: e questo libro, mi pare evidente, non può che essere il Marciano gr. 582, manoscritto allestito nel *milieu* e per impulso di Filoteo da un nutrito gruppo di copisti, e dal quale proviene il nostro fascicolo. Difficile dire se ne sia caduto accidentalmente o se ne sia stato sottratto in modo intenzionale, ipotesi, quest'ultima, alla quale farebbe pensare la circostanza che nella parte della *Vita* che vi è contenuta vengono affrontate tematiche allora "scottanti", quali il problema della conoscenza di Dio e della visione della luce taborica. Comunque siano andate le cose, l'annotazione rimanda ad uno di quei sodalizi eruditi della tarda Bisanzio attraverso i quali, oltre ai testi classici e molte volte insieme a questi stessi, passarono anche gli scritti delle controversie religiose.

Daniele Bianconi

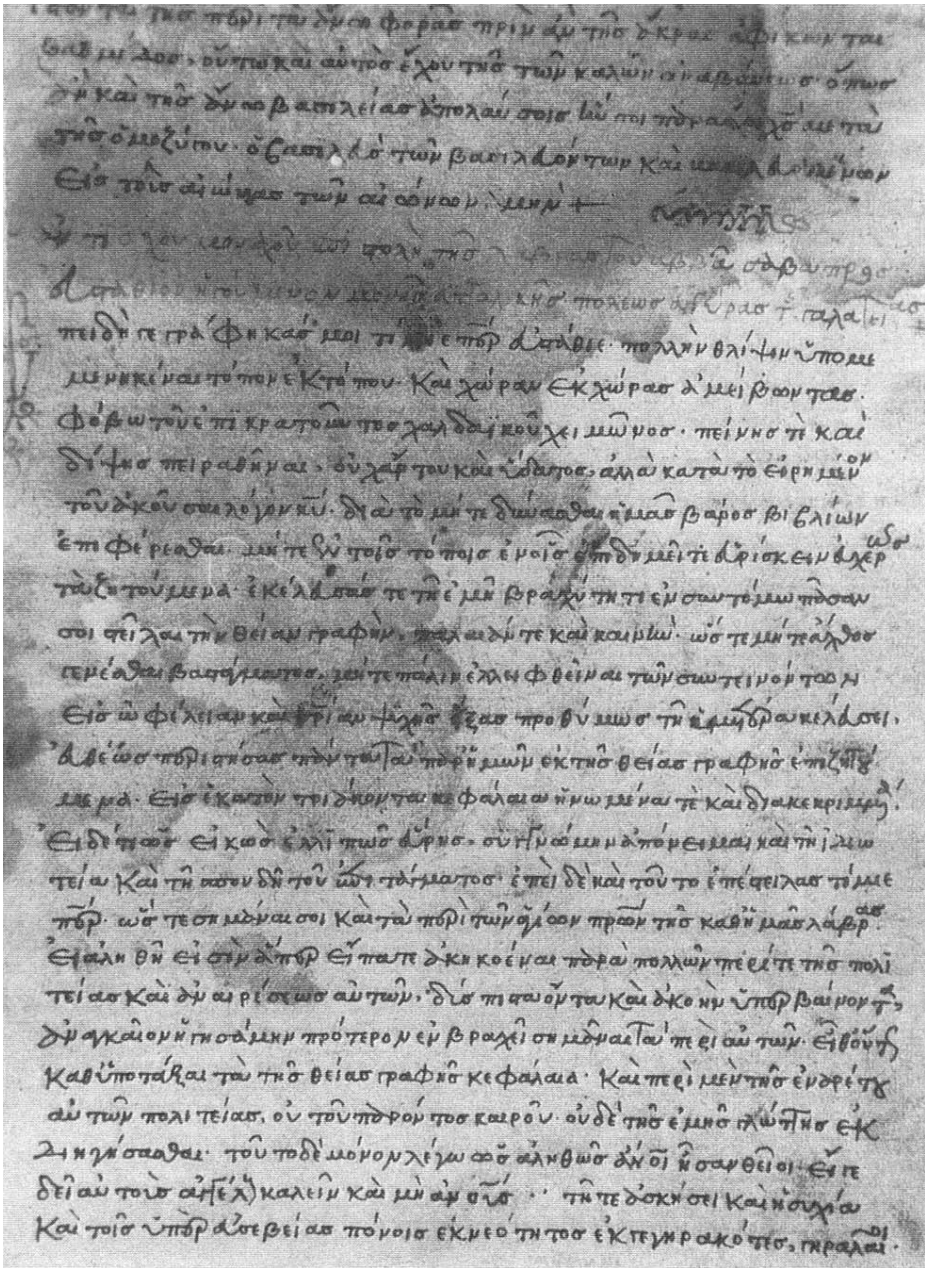
[73] La nota è stata trascritta anche dalla Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos*, cit., p. XXXVII, la cui lettura spesso diverge da quella qui fornita, così come erronea è l'affermazione secondo cui tale nota «identifies this fragment of the *Vita* as an autograph of Philotheos»: si veda al riguardo Fonkič, *Les autographes de Philotheos Kokkinos*, cit., p. 88, trad. ital. *Gli autografi del patriarca*, cit., pp. 252-253. La parte finale del primo rigo dell'annotazione sembra essere stata soggetta a rasura: in questa zona, dove la presenza di una o più parole oggi non più leggibili è comunque confermata dalla minore lunghezza del rigo rispetto al successivo e da alcune tracce di scrittura ormai quasi del tutto svanite, la Constantinides Hero legge χρηματίσαντος, nulla invece Mioni, *Codices Graeci Manuscripti*, I, cit., p. 228, il quale pure fornisce una trascrizione parziale della nota fino a Φιλοθέου τοῦ Κοκκίνου.



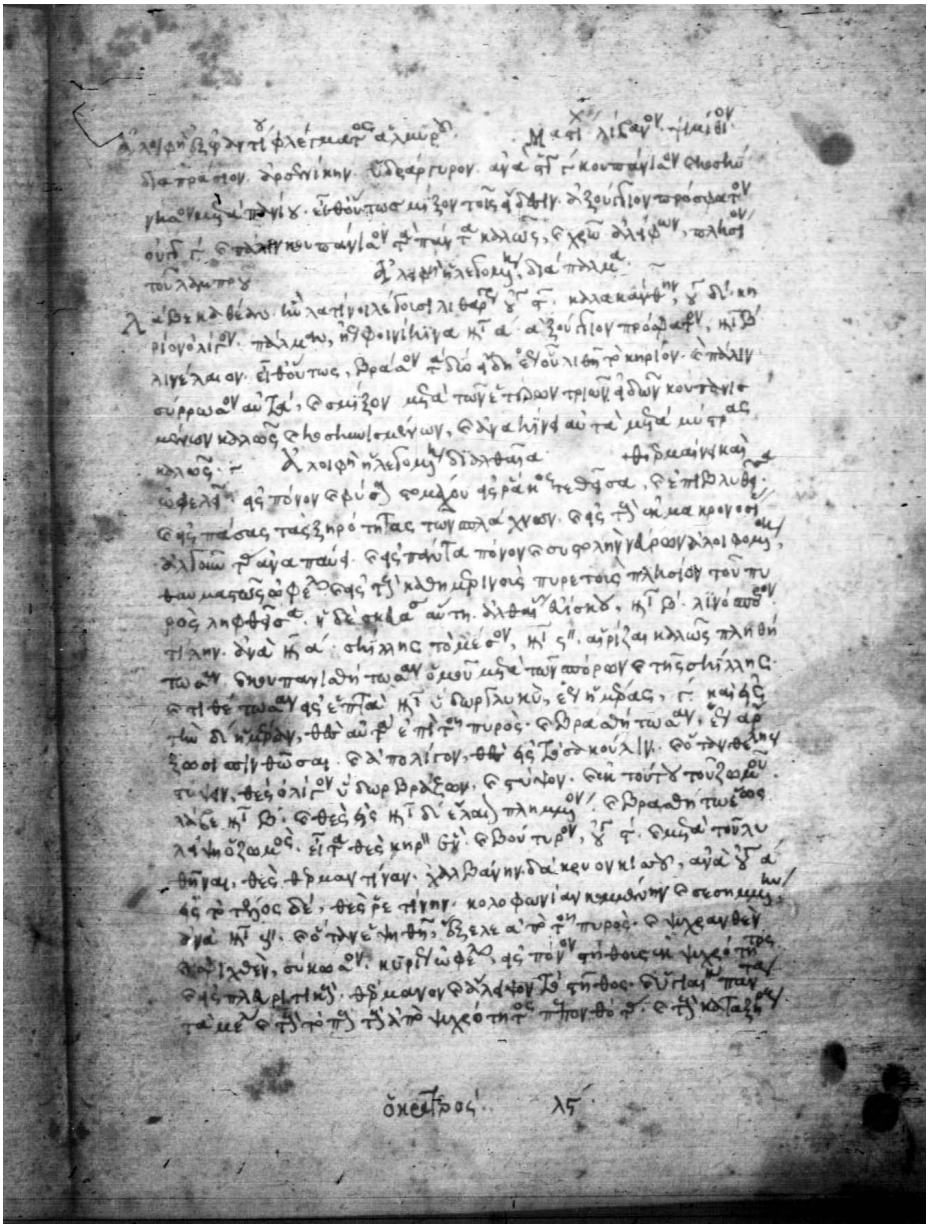
Tav. 1. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 571, f. 206r.



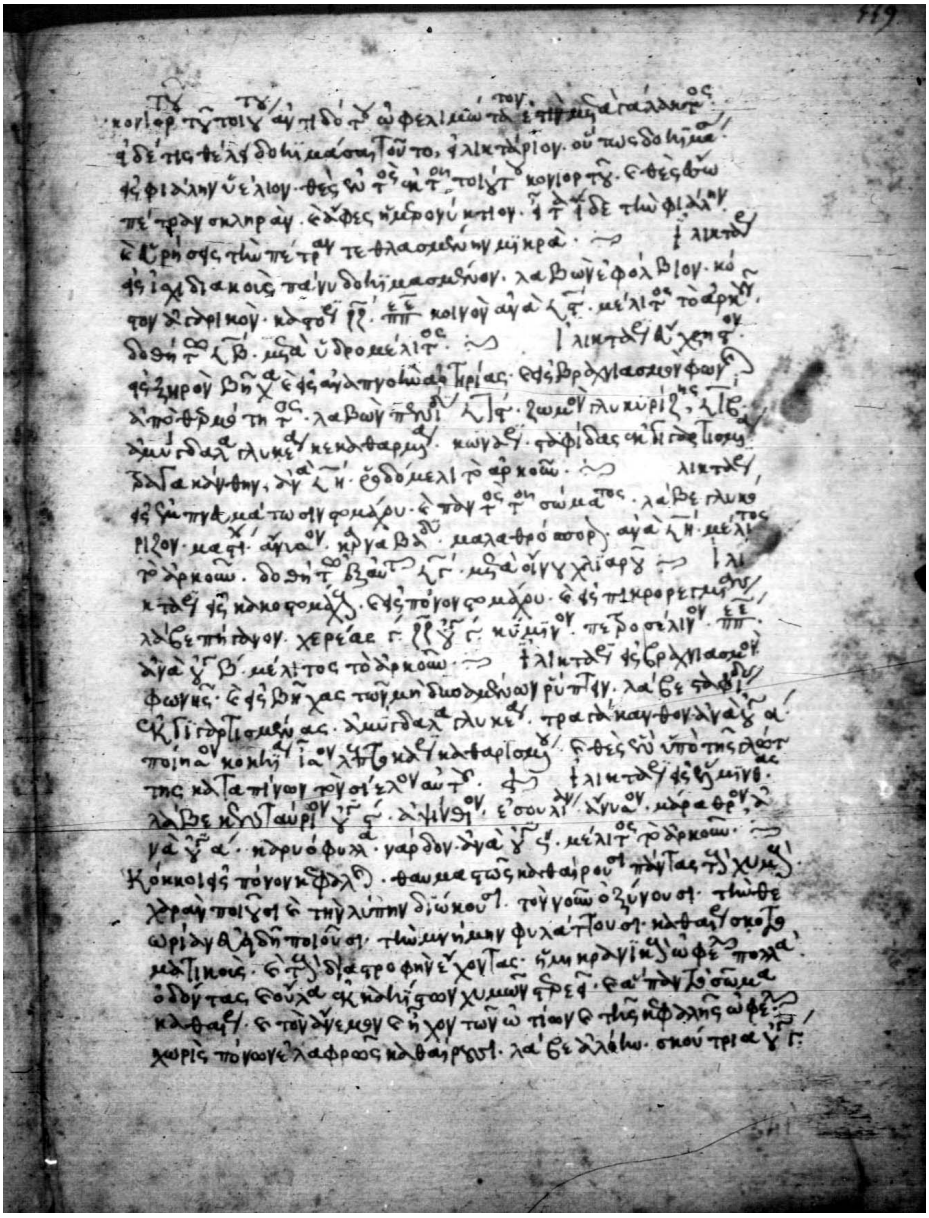
Tav. 2. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 571, f. 39^{v}.



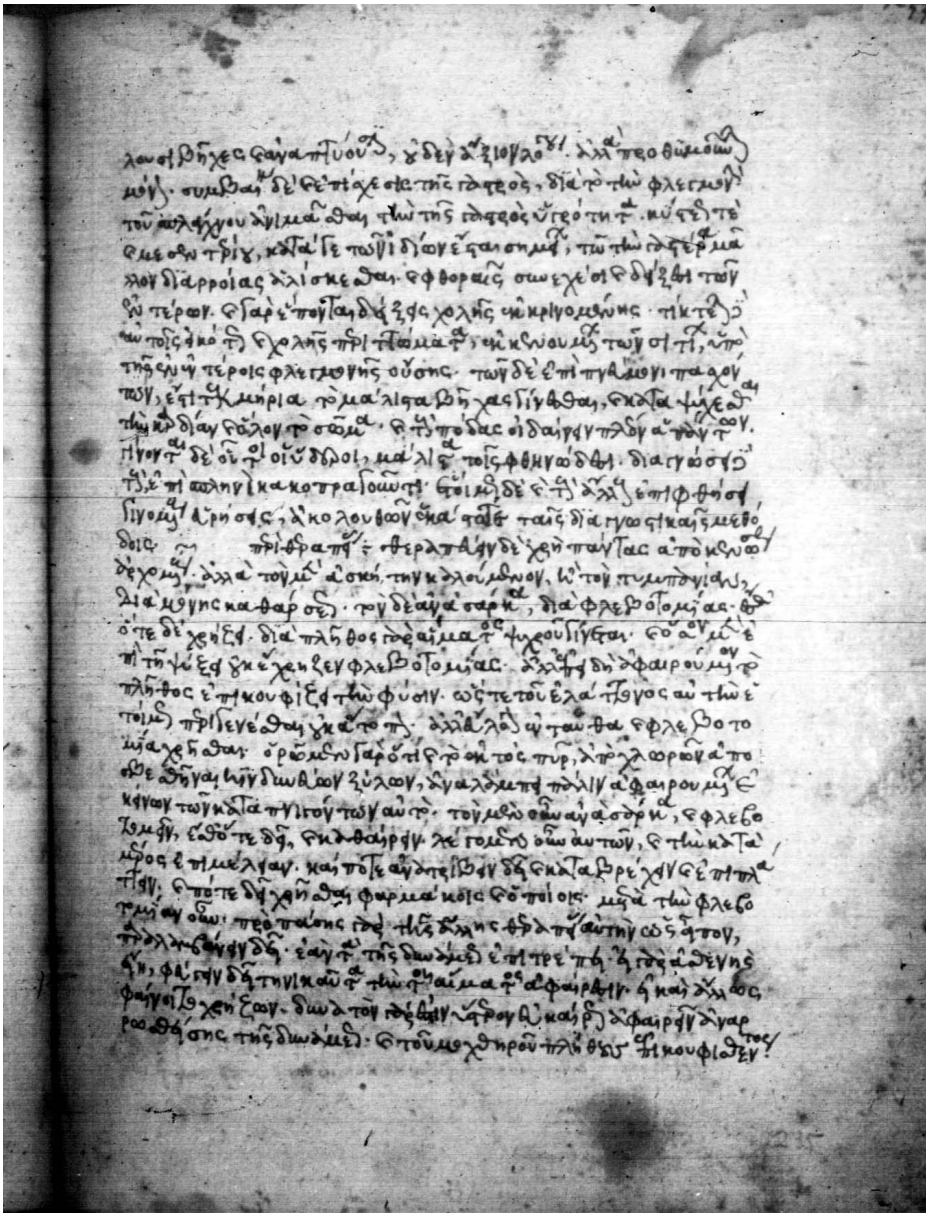
Tav. 3. Genova, Biblioteca Franzoniana, Urbani 31, f. 11r.



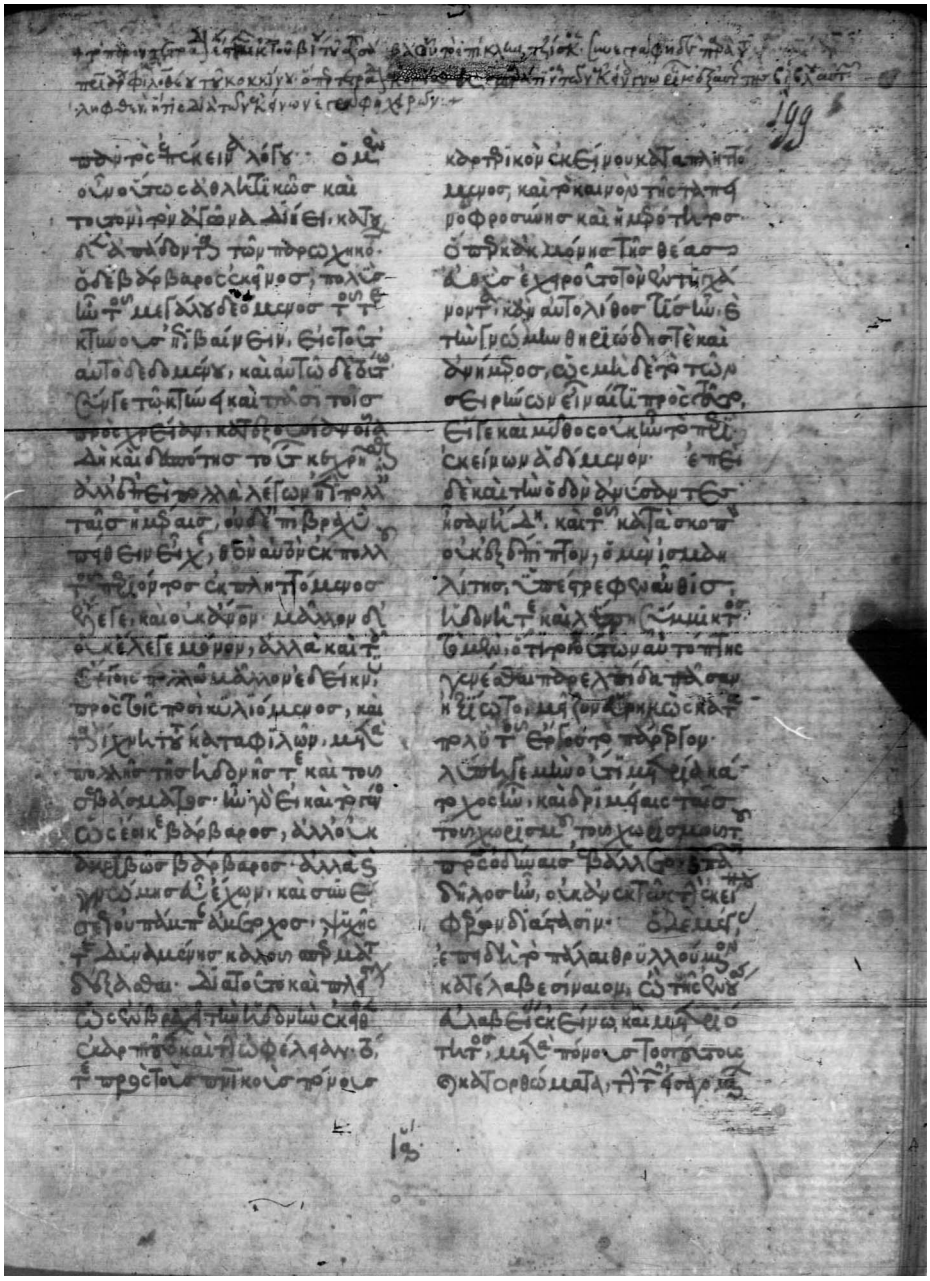
Tav. 4. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 74.10, f. 337r.



Tav. 5. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 74.10, f. 341[r].



Tav. 6. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 74.10, f. 235^{r}.



Tav. 7. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 155, f. 199r.

Suida, Teramene di Atene e Teramene di Ceo

To Cris and Samu
3.IX.2005

Tra i meriti più rilevanti della celebre raccolta lessicale sull'antichità classica va annoverata la particolare predilezione per lemmi di carattere giuridico o, più in generale, sulla scorta di Arpocrazione, di contenuti pertinenti all'oratoria. Il problema posto da un simile materiale è legato anzitutto ad una considerazione di carattere metodologico: non risulta facile, infatti, stabilire il reale valore da attribuire a testimonianze assemblate in età così tarda rispetto al contesto storico e cronologico cui si riferiscono, ove spesso sono ignote anche le fonti da cui furono tratte.

Se nel caso di citazioni letterali sulle istituzioni dell'Atene di età classica, il lessico *Suida* riporta informazioni talora indispensabili e uniche sull'argomento trattato e quindi non risulta possibile procedere a mezzo di confronto con fonti parallele, maggiori difficoltà possono sorgere allorquando i riferimenti tecnico-giuridici della singola voce siano trattati in maniera accessoria.

In tale senso, può essere interessante prendere in esame un caso curioso dal punto di vista non solo giuridico, ma, anzitutto, storico e prosopografico, partendo da quanto riportato da *Suida*, in due distinti lemmi, *s.v.* Θηραμένης.[1]

> θ 342, 1-2 Adler Θηραμένης, Ἀθηναῖος, ῥήτωρ, μαθητὴς Προδίκου τοῦ Κείου· ὃς ἐπεκαλεῖτο Κόθορνος. μελέτας ῥητορικάς· καὶ ἄλλα τινά.
>
> θ 343, 1-2 Adler Θηραμένης, Κεῖος, σοφιστής. Μελετῶν βιβλία γ, Περὶ ὁμοιώσεως λόγου, Περὶ εἰκόνων ἤτοι παραβολῶν, Περὶ σχημάτων.

Il lessico *Suida* parrebbe dunque conoscere due individui chiamati Teramene: il celebre politico ateniese e un non meglio identificato Teramene

[1] Sul personaggio e la famiglia, vd. V. Kirchner, *Prosopographia Attica*, Berlin 1901, I, p. 464; J. K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford 1971, p. 228; per una raccolta completa e riccamente commentata delle testimonianze, vd. G. E. Pesely, *Theramenes and Athenian Politics: A Study in the Manipulation of History*, Berkeley 1988, pp. 9-64; cfr. M. J. Osborne, S. G. Byrne, *A Lexicon of Greek Personal Names*, ed. by P. M. Fraser, E. Matthewes, II, Oxford 1994, *s.v.*, nr. 7, p. 225.

di Ceo, sofista, di cui si riportano i titoli della produzione letteraria. Di per sé, una simile notizia non risulterebbe inverosimile. Nulla infatti vieta di ritenere che potessero realmente essere esistiti i due personaggi in questione, il cui legame sarebbe costituito da un nesso di carattere geografico: il Teramene più famoso, l'Ateniese, sarebbe stato allievo del sofista Prodico di Ceo,[2] isola che, *curiosamente*, avrebbe dato i natali pure all'altro Teramene, anch'egli peraltro sofista.

Nel lessico *Suida* i ragguagli più completi circa la biografia del Teramene statista non si ritrovano nell'ambito del lemma corrispondente, ma sono riportati *s.v.* δεξιός, quasi a volere rilevare la caratteristica più saliente del personaggio, l'uomo "scaltro" per eccellenza.

> δ 234, 1-20 Adler [= schol. in Aristoph. *Ran.* 541, 1-22 Dübner] ὁ εὐπαίδευτος. καὶ Δεξιοί, οἱ εὐπαίδευτοι. Ἀριστοφάνης· τὸ δὲ μεταστρέφεσθ' ἀεὶ πρὸς τὸ μαλθακώτερον, δεξιοῦ πρὸς ἀνδρός ἐστι, καὶ φύσει Θηραμένους. οὗτος ὁ Θηραμένης τῶν τὰ πολιτικὰ πραττόντων ἦν. σκώπτει δὲ αὐτὸν ὡς εὐμετάβολον ὄντα καὶ πρὸς τὸν καιρὸν ἁρμόζοντα. ὁ δὲ Θηραμένης οὗτος διδάσκαλος Ἰσοκράτους, Ἄγνωνος παῖς, Στιριεὺς τῶν δήμων. τούτῳ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα παρανενόμηται, δύο δὲ τὰ μέγιστα καὶ σχετλιώτατα, ἥ τε τῶν ἐν Ἀργεννούσῃ στρατηγῶν ἀπαγωγή, ἣν αὐτὸς συνεστήσατο μετὰ Καλλιξένους, καὶ ἡ τῶν λ΄ ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου κατάστασις. τοιγάρτοι τῆς τοῦ βίου προαιρέσεως ἐπαξίως τῆς τελευτῆς ἔτυχεν· ὑπὸ γὰρ αὐτῶν τῶν λ΄ ἀνῃρέθη, Κριτίου κρίναντος αὐτόν. ἔνιοι δέ φασι καὶ καταφυγόντα ἐπὶ τὴν ἑστίαν ἀποσπασθῆναι. τοῦτον διὰ τὴν ποικιλίαν τοῦ ἤθους Κόθορνον ἀπεκάλουν, ἐπειδὴ ἑκατέρᾳ στάσει τῇ τῶν ἀντιπολιτευομένων ἑαυτὸν παρετίθει, καθομιλῶν πρὸς τοὺς καιροὺς καὶ τὸ συμφέρον ἑαυτῷ τοῦ πιστοῦ προτάσσων, ἐπειδὴ καὶ ὁ κόθορνος ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ πρὸς τὰς ὑποδέσεις ἁρμόττει. δοκεῖ δὲ οὗτος καὶ τὰ τρία ψηφίσασθαι ἐπιζήμια, ἢ δημεύεσθαι ἐν τῷ ξύλῳ ἢ πιεῖν κώνειον ἢ ἐκφυγεῖν. δοκεῖ δὲ οὗτος ἀπὸ Κέω τῆς νήσου εἶναι, οὐκ εἶναι δὲ γνήσιος, ἀλλὰ ποιητὸς υἱὸς τοῦ Ἄγνωνος. ὁ δὲ Θουκυδίδης αὐτὸν ἐπαινεῖ. καὶ διαβάλλει αὐτοὺς ὡς ἅρπαγας.

La narrazione conferma che Teramene fu figlio di Agnone, del demo di Stiria, e fu inoltre maestro di Isocrate, senza discostarsi troppo da quanto è noto sul personaggio. Soltanto al termine del lemma si ritrova un inciso con un'informazione del tutto insolita recitante che «Teramene pare essere originario dell'isola di Ceo e quindi figlio non nato da legittimo matrimonio di Agnone, bensì adottivo».

Una simile notizia, al di là della sua dubbia attendibilità, impone alcune considerazioni: sulla base delle attestazioni in θ 342 e θ 343 parrebbe

[2] Sul personaggio, vd. M. Untersteiner, *I sofisti*, II, Firenze 1967[3], pp. 7-42.

che al lessico *Suida* fossero noti due Teramene, il primo ateniese e il secondo di Ceo; sulla stregua invece di quanto ricordato in δ 234, una tradizione ignota farebbe il Teramene celebre statista originario di Ceo e ateniese solo attraverso l'adozione attuata da Agnone: in origine, quindi, il Teramene di cui si tratta in δ 234 sarebbe stato anch'egli di Ceo proprio al pari dello sconosciuto sofista menzionato in θ 343.

La coincidenza pare piuttosto sospetta, tanto più se s'introducono ulteriori considerazioni concernenti l'ipotesi dell'adozione: ad Atene, uno dei requisiti fondamentali per l'adottando era rappresentato proprio dalla cittadinanza, data dalla nascita da genitori entrambi ateniesi a partire dalla legge di Pericle (anno 451/0 a.C.).[3] Una simile limitazione implicherebbe, se i natali di Teramene non fossero stati ateniesi, o che tali norme non fossero così restrittive almeno durante il V secolo, oppure che fossero state contravvenute, ipotesi comunque non supportate da ulteriori testimonianze.

È tuttavia opportuno tentare di risalire, per quanto possibile, all'origine di questa discussa notizia, riportata dal lessico *Suida* e tratta da uno scolio ad Aristofane (*Ran.* 541).

Il verso di Aristofane recita: «è degno di un uomo abile e di un vero Teramene».[4] Si tratta del solito motivo topico sulla *callliditas* di Teramene,[5] che tuttavia non lascia intuire alcun possibile riferimento alle sue origini straniere: lo scoliasta, infatti, prima di riportare la controversa notizia si limita ad esporre alcune considerazioni sull'abilità politica del personaggio, spiegando l'origine del soprannome Κόθορνος.[6]

Più interessante pare l'ulteriore riferimento a Teramene, presente nelle *Rane*: [*sc.* Θηραμένης] σοφός γ' ἀνὴρ καὶ δεινὸς εἰς τὰ πάντα, / ὃς ἦν κακοῖς που περιπέσῃ καὶ πλησίον παραστῇ, / πέπτωκεν ἔξω τῶν κακῶν, οὐ Χῖος, ἀλλὰ Κεῖος.[7] Oltre ad alludere alle capacità di Teramene,[8] Aristofane conclude la descrizione del personaggio con una annotazione che non è immediatamente perspicua: Teramene «uomo saggio e abile in

[3] Sui requisiti per l'adozione ad Atene durante il V secolo, vd. P. Cobetto Ghiggia, *L'adozione ad Atene in epoca classica*, Alessandria 1999, pp. 74-93: 75-78. Per l'anno di nascita di Teramene, collocabile intorno al 440 a.C., cfr. Davies, *Athenian Propertied*, cit., p. 228.

[4] Aristoph. *Ran.* 541 δεξιοῦ πρὸς ἀνδρός ἐστι καὶ φύσει Θηραμένους.

[5] Cfr. Pesely, *Theramenes*, cit., pp. 49-60.

[6] Cfr. Philonid. fr. 6 Kassel-Austin: Filonide avrebbe composto una commedia intitolata *I coturni*, ove era nominato Teramene.

[7] Aristoph. *Ran.* 968-970.

[8] Cfr. Thuc. VIII 68, 4 ἀνὴρ οὔτε εἰπεῖν οὔτε γνῶναι ἀδύνατος.

tutto che, quando si è trovato nei guai o solo li ha sfiorati, ne è saltato fuori, non come se fosse di Chio, ma come se fosse di Ceo».[9]

Un'interpretazione letterale del verso potrebbe indurre a ritenere che Teramene fosse Κεῖος e in questo senso pare intendere lo scoliasta, quando osserva: «Teramene sembra essere stato iscritto successivamente nel corpo della cittadinanza, perché Agnone lo adottò, come narra Eupoli nelle *Poleis*. Aristarco spiega come se fosse scritto "di Cos", e cioè per lui Aristofane ha introdotto Cos per Chio. Infatti, si dice che Cos è il contrario di Chio. Ciò starebbe a significare che Teramene non sbagliava mai un tiro nel gioco dell'astragalo, ma aveva sempre fortuna. Demetrio critica Aristarco perché quest'ultimo non sapeva affatto che Teramene era di Chio. Tuttavia, anche Demetrio stesso non tiene conto che, nondimeno, in senso allegorico, si dice Chio in contrapposizione a Cos. Didimo inoltre spiega che si tratterebbe della citazione di un proverbio, "non di Chio, ma di Ceo", secondo il quale una personalità versatile e ambigua sfrutta le occasioni, rivolgendosi sempre verso la fazione vincente. In tale caso, però, si dice "essere di Cos"».[10]

La spiegazione non è per la verità molto chiara, ma si tenga conto di un ulteriore aspetto. La tradizione tramanda che Teramene era stato allievo di Prodico di Ceo[11] e non sarebbe sorprendente se un commentatore, sulla base di questa notizia, ricollegasse l'oscura allusione di Aristofane ad una presunta nascita straniera di Teramene: il suo ingresso nella cittadinanza ateniese sarebbe così spiegato ricorrendo ad un'adozione effettuata da Agnone.

Tuttavia, è probabile supporre che la menzione dell'adozione di Teramene costituisca una soluzione proposta dallo scoliasta al problema rappresentato dall'intepretazione dei versi di Aristofane. Poiché, a prima vi-

[9] Il verso 970 ha posto più problemi per la lezione tràdita: alla correzione χεῖος proposta da Radermacher ed accettata da V. Coulon, H. Van Daele (ed.), Aristophane, IV, Paris 1928, p. 132 e n. 2, si contrappone parte della tradizione manoscritta che riporta Χῖος, difesa da Demetrio Ixion, Aristarco e Didimo Calchentero; per quanto concerne, invece, Κεῖος, Aristarco propone Κῷος, forse sulla base del proverbio Χῖος παραστὰς Κῷον οὐκ ἐᾷ λέγειν (Strattis Com. fr. 24 Kassel-Austin): vd. Pesely, *Theramenes*, cit., p. 463 n. 319; K. J. Dover (ed.), Aristophanes, *Frogs*, Oxford 1993, p. 166.

[10] *Schol.* Aristoph. *Ran.* 970, 1-14 Dübner; cfr. *Suid.*, *s.v.* Θηραμένης, θ 345, 1-6 Adler.

[11] *Schol.* Aristoph. *Nub*. 361a 10 Holwerda; Aeschin. Socr. fr. 73 Giannantoni (= Athen. V 220b); *Suid. s.vv.* Θηραμένης, θ 342, 1-2; Πρόδικος, π 2366, 12-13 Adler. Cfr. Pesely, *Theramenes*, cit., pp. 82-84; G. Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, II, *Aeschines* [VI A], Napoli 1990, II, p. 618.

sta, sembrerebbe che Teramene non fosse ateniese, ma di Ceo – ipotesi che parrebbe trovare conferma nel suo rapporto con Prodico –, allora si potrebbe risolvere la questione proponendo che Agnone avesse compiuto un'adozione: lo scoliasta, evidentemente, non conosceva i particolari requisiti richiesti nella procedura vigente ad Atene nel V secolo a.C.,[12] ma, secondo un ragionamento dettato più dalla logica, concludeva che la menzione dei natali stranieri di Teramene si poteva spiegare proprio ricorrendo all'adozione.

In realtà, tale interpretazione non sembra essere molto convincente, ma ha il merito di attirare l'attenzione sulle difficoltà presentate dai due versi. Aristofane, infatti, per meglio definire la personalità di Teramene, si serve di un curioso paragone: l'abilità, quasi sfacciata, di Teramene nel «saltare fuori dai guai» è paragonabile a quella del colpo fortunato nel gioco dell'astragalo, che valeva sei punti e veniva detto Κῷος, rispetto al punteggio minimo definito Χίος.[13] Non si può sicuramente sostenere che Aristofane non intendesse anche alludere a natali poco chiari di Teramene, ma il paragone è anzitutto con il gioco dell'astragalo: senza tenere conto di questo aspetto, risulta facile pensare che un qualsiasi lettore, forse anche esperto come Plutarco,[14] a prima vista potesse pensare che con questo verso Aristofane volesse rilevare che Teramene non era ateniese.

È, tuttavia, il testo stesso delle *Rane* a porre problemi. Il modo di dire sul getto degli astragali riguarda Chio e Cos, mentre un eventuale riferimento a Ceo potrebbe essere sorto proprio in virtù del rapporto fra Teramene e Prodico: al gioco di parole si aggiungerebbe così un'ulteriore allusione al sofista maestro di Teramene, con lo storpiamento comico da parte di Aristofane del modo di dire «non di Chio, ma di Cos», in «non di Chio, ma di Ceo». Se, come sembra, si tratta di uno scherzo di Aristofane, risulterebbe difficile sostenere un'interpretazione che vedrebbe Aristofane ritenere Teramene originario di Ceo: il poeta vuole ricordare i trascorsi sofistici di Teramene, così come aveva fatto nelle *Nuvole*, sbeffeggiando Σωκράτης ὁ Μήλιος, con chiara allusione all'ateismo che accomunava Socrate a Diagora.[15]

[12] Vd. *supra*, p. 123 e n. 3.
[13] Cfr. Hesych. *s.v.* Κῶος Χῖον κ 4861, 1-2 Latte; Poll. VII 204-205 Bethe; Zenob. 4, 74 Leutsch-Schneidewin. Cfr. Aristot. *De cael.* 292a 29; *Hist. anim.* 499b 26-31.
[14] *Nic.* 2, 1 Θηραμένης ὁ Ἄγνωνος […] καὶ γὰρ εἰς δυσγένειαν ὡς ξένος ἐκ Κέω λελοιδόρηται, καὶ διὰ τὸ μὴ μόνιμον, ἀλλὰ καὶ ἐπαμφοτερίζον ἀεὶ τῇ προαιρέσει τῆς πολιτείας ἐπεκλήθη Κόθορνος. Cfr. Pesely, *Theramenes*, cit., pp. 70; 463-464 n. 321; Dover (ed.), *Frogs*, cit., p. 314.
[15] Aristoph. *Nub.* 830: cfr. *Av.* 1072; vd. Dover (ed.), *Frogs*, cit., p. 314.

Se è possibile spiegare la battuta di Aristofane su Teramene senza assegnarle un preciso riferimento storico ad origini straniere del personaggio, lascia altresì perplessi l'osservazione dello scoliasta secondo il quale «pare che Teramene venne iscritto in seguito fra i cittadini, quando Agnone lo adottò come dice Eupoli nelle *Poleis*».[16] Non vi è alcuna testimonianza in proposito reperibile in Eupoli e pare trattarsi non tanto di una citazione del commediografo, quanto piuttosto di una libera intepretazione del commentatore.[17]

Se è lecito spiegare in questo modo la presunta adozione di Teramene da parte di Agnone facendo risalire la notizia ad un tentativo di interpretazione dei versi di Aristofane da parte dei commentatori accennato, senza prendere posizione in merito, dal lessico *Suida*, resta invece aperta la questione sull'attestazione del sofista Teramene di Ceo, di cui, addirittura, vengono citate alcune opere: sul personaggio non esistono ulteriori informazioni, e si deve procedere solamente attraverso ipotesi.

Nel lessico *Suida* è solitamente distinta la categoria dei *sophistai* da quella dei *rhetores* e Teramene di Atene è collocato in quest'ultima: noti erano comunque i suoi trascorsi sofistici, data la frequentazione di Prodico, di cui Teramene fu allievo. In tale senso, non si può escludere che già a partire dall'antichità si fosse creato una sorta di sdoppiamento del personaggio – tra l'altro, per ironia della sorte, noto come "coturno", la calzatura teatrale "unisex" –:[18] vi sarebbe quindi stato un Teramene *rhetor* e politico ateniese e un Teramene *sophistes* e allievo di Prodico; i motteggi della commedia avrebbero fatto del secondo Teramene, coerentemente con le origini extraateniesi dei sofisti, uno straniero, ovviamente di Ceo date le origini del maestro, e la *boutade*, presa sul serio dai tardi commentatori, avrebbe richiesto anzitutto una spiegazione, fornita attraverso l'ipotesi dell'adozione da parte di Agnone. Tuttavia, parte della tradizio-

[16] Eup. fr. 251 Kassel-Austin.

[17] È lecito solamente avanzare supposizioni: Eupoli, in un eventuale riferimento a Teramene, così come Aristofane, avrebbe potuto alludere scherzosamente ad una presunta paternità "spirituale" di Prodico sul giovane Teramene, che avrebbe potuto essere scambiata da un tardo commentatore per un legame di sangue effettivo. In questo senso, si sarebbe spiegata la cittadinanza ateniese di Teramene attraverso un'adozione da parte di Agnone, evento invece assai improbabile, per lo meno durante il V secolo, ad Atene.

[18] Per la particolare calzatura, vd. A. A. Bryant, *Greek Shoes in the Classical Period*, «Harvard Studies in Classical Philology» 10, 1899, pp. 57-102; K. K. Smith, *The Use of the High-Soled Shoe or Buskin in Greek Tragedy of the Fifth and Fourth Centuries*, *ibid.* 16, 1905, pp. 121-164; Pesely, *Theramenes*, cit., pp. 11-12; 425-426.

ne sul personaggio, di cui il lessico *Suida* conserva traccia, non avrebbe considerato questo "aggiustamento" e quindi avrebbe tenuto distinti i due Teramene.

Per quanto poi riguarda la produzione letteraria del Teramene sofista, ammettendo la coincidenza con il politico, si potrebbe soltanto presumere che essa andasse collocata nel periodo giovanile, allorquando Teramene non era ancora entrato nell'agone politico: si tratterebbe comunque di un'attestazione interessante, poiché vi sarebbero riportati i titoli di opere filosofiche di un personaggio giunto agli onori della storia per la sua attività pubblica, e pare notevole in questo senso l'analogia con il suo carnefice Crizia, anch'egli *rhetor* e autore letterario.[19]

Pietro Cobetto Ghiggia

[19] Vd. Untersteiner, *I sofisti*, cit., II, pp. 179-188.

Un apoftegma di Simeone il Nuovo Teologo dalla Vita *in extenso* del santo di Niceta Stethatos

Il rapporto tra la vita e l'opera di Simeone il Nuovo Teologo, considerata nella molteplicità delle funzioni (catechetica, dottrinale, polemico-

Per il sostegno e il supporto alla nostra ricerca ringraziamo il Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente dell'Università Ca' Foscari di Venezia e l'Istituto «Venezia e l'Europa» della Fondazione Giorgio Cini di Venezia.

Alfeyev 2001 = Syméon le Studite, *Discours ascétique*, introduction, texte critique et notes par H. Alfeyev, traduction par L. Neyrand, Paris 2001; Canart 1970 = *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti iussu Pauli VI Pontificis Maximi, Praeside Eugenio Card. Tisserant Sacri Collegii Decano, S.R.E. Bibliothecario et Scriniario. Codices Vaticani greci. Codices 1745-1962*, recensuit P. Canart, I, *Codicum enarrationes*, in Bibliotheca Vaticana 1970; Citterio 2002 = E. Citterio, *Nicodemo Agiorita*, in *La Théologie byzantine et sa tradition,* II, *XIII^e-XIX^e s.*, sous la direction de C. G. Conticello, V. Conticello, Turnhout 2002, pp. 905-997 e 999-1021; Darrouzès 1957 = Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, Paris 1957, 1980[2]; Darrouzès 1961 = Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, Paris 1961; Darrouzès 1966 = Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, Paris 1966; des Places 1955 = Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, traduction et notes par É. des Places, Paris 1955; Devreesse 1945 = R. Devreesse, *Catalogue des manuscripts grecs*, II, *Le Fonds Coislin*, Paris 1945; Eustratiades-Arcadios Vatopedinos 1924 = S. Eustratiades, Arcadios Vatopedinos, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos*, Cambridge 1924; Euthimios 1920-1921 = Euthimios, Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀγῶνες … Νικοδήμου μοναχοῦ [ed. Sp. Lavriotes], «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς» 4, 1920, pp. 636-641; 5, 1921, pp. 210-218; Géhin 2001 = P. Géhin, *Le Filocalie che hanno preceduto la «Filocalia»*, in A. Rigo (ed.), *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia. Atti dell'VIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa - sessione bizantina, Bose, 16-19 settembre 2000*, Magnano 2001, pp. 83-102; Gerasimos Mikragiannanites 1961 = Gerasimos monachos Mikragiannanites, Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Κυριακοῦ τῆς κατὰ τὸ Ἁγιώνυμον Ὄρος τοῦ Ἄθω Ἱερᾶς καὶ Μεγαλωνύμου Σκήτης τῆς Ἁγίας Θεομήτορος Ἄννης, Ἀθήνα 1961; Guillaumont 1971 = Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, introduction, édition critique du texte grec, tra-

apologetica), appare caratterizzato da un indissolubile intreccio.[1] Questa particolarità rende difficile per il lettore moderno scindere e valutare separatamente il portato autobiografico e i contenuti religiosi. In Simeone il dato esperienziale (autobiografico o autoreferenziale) vitalizza e rinvigorisce la presentazione dei motivi teologici, ascetici e contemplativi, e al contempo l'esposizione di questi ordina e restituisce un significato sistematico al vissuto personale. La prova tangibile della consapevolezza di tale inestricabile legame già presso i contemporanei emerge dall'esame della prassi compilativa adottata da Niceta Stethatos per la redazione della *Vita* del santo. Nonostante la distorsione operata a fini apologetici e ad omaggio del modello agiografico, Niceta raccolse e organizzò, accanto alle testimonianze dirette, i cenni relativi alla vita presenti nell'opera del

duction, commentaire et tables par A. Guillaumont, C. Guillaumont, I-II, Paris 1971; Hausherr-Horn 1928 = I. Hausherr, G. Horn, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, Roma 1928; Kambylis 1976 = Symeon Neos Theologos, *Hymnen*, Prolegomena, kritischer Text, Indices besorgt von A. Kambylis, Berlin-New York 1976; Koder 1969 = Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, introduction, texte critique et notes par J. Koder, traduction par J. Paramelle, Paris 1969; Krivocheine 1963 e 1964 = Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, introduction, texte critique et notes par B. Krivocheine, traduction par J. Paramelle, Paris 1963-1964; Lampros 1900 = Sp. P. Lampros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων, I-II, Cambridge 1895-1900; Legrand 1928 = É. Legrand, *Bibliographie hellénique*, II, Paris 1928; Mercati 1935 = G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova e di varie Badie Basiliane d'Italia e di Patmos*, Città del Vaticano 1935; Moraux 1964 = P. Moraux, *Bibliothèque de la Société turque d'Histoire. Catalogue des manuscrits grecs (Fonds du Syllogos) Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan XII, 4*, Ankara 1964; Sakkelion 1890 = I. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη ἤτοι ἀναγραφὴ τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτμον γεραρᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τεθησαυρισμένων χειρογράφων τεύχων, Ἀθήνα 1890, pp. 188-189; Sinkewicz 1992 = R. E. Sinkewicz, *Manuscript Listings for the Authors of the Patristic and Byzantine Periods*, Toronto 1992 (Greek Index Projects. Series 4); Spyridon Lavriotes-Eustratiades 1925 = Spyridon Lavriotes, S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos*, Cambridge 1925; Tachiaos 1981 = A. E. Tachiaos, *De la Philokalia au Dobrotoljubie. La création d'un «sbornik»*, «Cyrillomethodianum» 5, 1981, pp. 208-213; Ware 1991 = K. Ware, *Possiamo parlare di spiritualità della Filocalia?*, in AA.VV., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio internazionale sulla Filocalia», Roma novembre 1989*, Magnano 1991, pp. 25-52.

[1] M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Wien 1999, pp. 234-237; Krivocheine 1963, pp. 15-17; Darrouzès 1957, p. 30; Darrouzès 1966, p. 76; Koder 1969, pp. 74-78; Kambylis 1976, pp. XXVI-XXX.

maestro, compulsandola ed integrandola al pari di una fonte documentaria.[2]

Il continuo contrappunto tra opera e dato autobiografico si mostra in tutta la sua evidenza proprio in quei passaggi che riferiscono delle tappe capitali della vita del mistico. È sufficiente considerare l'inno XIV, inspiegabilmente trascurato dalla critica seppure rappresenti un documento privilegiato per definire alcuni aspetti della *mens* del nostro autore. Si tratta di una preghiera di ringraziamento (εὐχαριστία) che il santo rivolge a Dio in occasione della sua recente elezione a igumeno del monastero di san Mamas a Xerokerkos e dell'ordinazione sacerdotale (980). Ai vv. 46-50, allo scopo di dimostrare la sua indegnità di fronte ai favori divini (vv. 51-54), egli fa un elenco di personalità (προφῆται … ἀπόστολοι καὶ μάρτυρες καὶ διδασκάλων πλῆθος) che, all'incontro con Dio, hanno proclamato la propria miseria e iniquità. Tale catalogo ricorre in maniera pressoché identica – valga a giustificare le minime differenze la scansione del politico – solo in altri due passi: *Cat.* 1, 126-134 e *PG* 120, 685 C3-688A, oggetto precipuo della nostra ricerca. La pertinenza del primo testo con il momento dell'elezione ad igumeno e dell'ordinazione presbiteriale è stata già evidenziata e ben documentata da B. Krivocheine.[3] Questo primo discorso, altrimenti definito *Inno alla Carità* per il suo procedere lirico, è difatti il sermone programmatico e inaugurale pronunciato da Simeone in occasione dell'insediamento in qualità di igumeno.[4] Il rapporto con l'inno XIV pare dunque plausibile e lineare.

Assai più problematica risulta al contrario la valutazione dei due paragrafi riportati in *Patrologia*. L'attento conoscitore dell'opera simeoniana, oltre a notare l'evidente affinità rispetto al già citato passo dell'inno XIV, rileva la straordinaria analogia dell'intera pericope con i capp. 30-31 della *Vita*, nei quali Niceta descrive la celebrazione di consacrazione sacerdotale e di nomina a igumeno presieduta dal patriarca Nicola Chrysoberges II. Ad un esame più accurato, si evincono tuttavia alcune discordanze degne di nota. Se sussiste tra i due testi un'identità terminologica indiscutibile, assolutamente antitetica risulta invece l'organizzazione del materiale. Il passo del Migne si presenta diviso in due sezioni ben distinte: ἠρωτήθη ποτὲ e ἔλεγε δὲ καὶ τοῦτο. Inoltre appare compatto e ordinato quanto a chiarezza espositiva e linearità narrativa. Da un punto di vista linguistico e formale è notevole l'uso di strutture paratattiche[5] e nessi lo-

[2] Hausherr-Horn 1928, pp. LVI-LXVII.
[3] Krivocheine 1963, pp. 33-35.
[4] Ricordiamo che Simeone già dal 977 risiedeva nel monastero. Cfr. *Vita*, 21-24.
[5] Minimo utilizzo delle subordinazioni: interrogative indirette (ὁποῖος εἶναι ὀφεί-

gici.[6] Il lessico, nonostante l'apparente semplicità, si dimostra puntuale e, per così dire, tecnico, in pieno accordo, come vedremo, con gli usi simeoniani.[7] Ulteriore caratteristica è individuabile nell'adozione del discorso diretto. La prima sezione contiene la risposta fornita dal santo a quanti chiedono di illustrare le qualità del retto presbitero; nel secondo paragrafo lo stesso Simeone, fingendo di riportare le parole di un ulteriore interlocutore a conferma di quanto da lui appena affermato (ὡς περί τινος ἄλλου, ἑαυτὸν ὑποκρύβων), inserisce una nuova testimonianza all'interno della quale, in un caleidoscopio di *orationes rectae*, la presentazione dello Spirito Santo (τὸ γὰρ ἅγιον Πνεῦμά εἰμι τοῦ Θεοῦ) conclude l'intera pericope.

I capp. 30-31 della *Vita* mostrano dei connotati perfettamente speculari innanzitutto per quanto riguarda l'organizzazione dei contenuti. Le due sequenze narrative individuate in *PG* ricorrono invertite (A = 31, 6-21; B = 30, 14-21 con ulteriore sovvertimento interno[8]). La narrazione acquista un maggiore spessore letterario grazie ad una sintassi più complessa e un lessico più meditato. Tali divergenze con il passo del Migne sono in realtà conseguenti alla scelta adottata dall'agiografo: contraendo la preponderanza del discorso diretto, egli si limita a riportare le parole del maestro solo in 31, 8-21, convertendo e integrando il resto nello svolgimento della narrazione.

Nel quadro delle ricerche simeoniane solo due studiosi hanno avanzato ipotesi circa l'origine del passo e sulla stretta analogia con i capitoli paralleli della *Vita*. Nel 1928 I. Hausherr, editore della *Vita* del santo, in nota al commento dell'espressione γέγραπται ἐν τοῖς αὐτοῦ ἀποφθέγμασι (*Vita* 30, 20-21) rinviava a *PG* 120, 685C-688A, senza ulteriori spiegazioni.[9] J. Darrouzès, nell'introduzione all'edizione dei *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques* (Paris 1957), al momento di confermare l'attribuzione di alcuni capitoli a Simeone Studita proposta da I. Haus-

λει; ποταπὸς εἶναι ὀφείλει; πῶς τοῦτο εἶδε … ἐν ποίου εἴδους μορφῇ; τί ἂν εἴη), temporali (ὅτε παρίσταται; ὅτε με ἐχειροτόνουν), finali (ἵνα δύνηται). È preponderante l'uso dei participi, anche in genitivo assoluto (τοῦ Εὐχολογίου ἐπικειμένου).

[6] Alcuni esempi: πλὴν, ἐν πρώτοις … δεύτερον; οὐ μὴν δὲ … ἀλλὰ καί.

[7] Esempi significativi: ἀγνός, ἀμέτοχος, νοερῶς … αἰσθητῶς, ἀναμφιβόλως, ἔχων οἰκοῦντα ἐν ἑαυτῷ, πατέρες καὶ ἀδελφοί, ἑαυτὸν ὑποκρύβων, ἁπλοῦν καὶ ἀνείδεον (in riferimento a φῶς), μυστικῶς, ἐν γνώσει, ἐπιφοιτάω.

[8] L'espressione iniziale di B (ἔλεγε … ὑποκρύβων) si legge in 30, 20-21. Inoltre in 30, 17-19 è inserita l'utilissima notizia circa la durata del sacerdozio di Simeone (τοὺς τεσσεράκοντα ὀκτὼ χρόνοις) assente in *PG*.

[9] Hausherr-Horn 1928, p. 43 n. 1.

herr, giudicava la qualità del testo trasmesso dalla *Filocalia* (nella quale i capitoli compaiono interpolati tra gli autentici), e rapidamente osservava: «Cette tradition n'est pas élucidée: dans P.G. 120, 685, les deux paragraphes sont un emprunt à la *Vie* pp. 40-43, n^{os} 30-31».[10]

Entrambe le osservazioni evidenziano limiti manifesti. L'ipotesi di J. Darrouzès ci pare decisamente improbabile. Il rapporto testo originale-*emprunt* potrebbe al più spiegare il deterioramento della qualità sintattica e stilistica, in parte l'attenuazione dell'accuratezza lessicale, non certo la rielaborazione del materiale. Saremmo costretti a concludere che si tratti di un adattamento metafrasizzante, ma volontario e meditato in tutte le scelte di riedizione. E qualora accettassimo questa conclusione rimarrebbero ancora oscure l'utilità e la collocazione di questo stralcio.

Ben più impegnativo è formulare un giudizio sulla proposta di I. Hausherr, che sostiene la funzione ipotestuale dei nostri paragrafi rispetto al passo della *Vita*. L'ipotesi muove dall'espressione alquanto sibillina ἐν τοῖς αὐτοῦ ἀποφθέγμασι, che secondo l'editore alluderebbe ad una raccolta non identificata di apoftegmi dei quali il passo di *PG* risulterebbe essere l'unico estratto superstite. Gli argomenti contrari a un'ipotesi di questo genere sono innanzitutto di natura documentaria e testuale. A parte *Vita* 30, 20-21, non abbiamo notizie che confermino l'esistenza o la circolazione temporanea di apoftegmi di Simeone.[11] In secondo luogo la tradizione manoscritta tace completamente.[12] E qualora ne ammettessimo ugualmente l'esistenza, i nostri due paragrafi farebbero così parte di quella congerie di materiale che, circolante alla morte del santo, fu utilizzato dal discepolo per l'edizione dell'opera di Simeone (1035) e compulsato per la stesura della *Vita* (1052).[13] A questo punto, oltre il silenzio della tradizione manoscritta, sarebbero da spiegare il criterio secondo il quale questi due paragrafi furono estratti dal *corpus* originario e le modalità di una sopravvivenza tanto fortunosa.

[10] Darrouzès 1957, p. 27 n. 2.

[11] B. Krivocheine, *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, «Orientalia Christiana Periodica» 20, 1954, pp. 298-328; Krivocheine 1963, pp. 55-62; Kambylis 1976, pp. XIX-XXI. Tutti i cataloghi delle opere di Simeone prendono in considerazione le notizie di Niceta Stethatos, una nota presente sul Mosquense 417, f. 192^{v} e ovviamente la trasmissione medesima.

[12] Sinkewicz 1992, Byz. Auth. 005, D8-K9. L'unica traccia di testi in qualche modo assimilabili per forma e struttura si ritrova nella silloge di 9 *erotapokriseis* confluita nel *corpus* di Diadoco di Fotica, sulla quale vd. des Places 1955, pp. 28-29 (testo pp. 180-183). Sulla questione vd. anche J. Darrouzès, *Notes d'histoire des textes*, «Revue des Études Byzantines» 15, 1957, pp. 172-175.

[13] Hausherr-Horn 1928, p. LVII.

L'ipotesi di I. Hausherr ha tuttavia il merito di sostenere la funzione ipotestuale del nostro testo rispetto al passo parallelo della *Vita*. Non del tutto insensato sarebbe proporre un percorso di ricerca alternativo sulla base di questa intuizione. Lo stesso Hausherr, all'inizio della sua introduzione allo scritto di Niceta (p. V), senza aggiungere ulteriori commenti, ci informa che il discepolo compose due versioni della *Vita*: la prima *in extenso* e la seconda «abrégée», il cui testo è giunto fino a noi. Testimonianza di questa duplice redazione si legge in *Vita* 150, 5-10. Qui Niceta, allo scopo di allontanare ogni eventuale critica alla sua opera di revisione e edizione degli scritti del maestro, riporta il racconto di una visione del discepolo Giovanni, del tutto simile, per sua ammissione, all'apparizione di San Paolo a Proclo, discepolo del Crisostomo, nella quale l'Apostolo dettava al santo i commentari alle epistole.[14] Giovanni vide infatti Simeone accostarsi a Niceta intento a copiare. Dopo aver indicato le frasi riportate su alcuni fogli (σχεδῶν), il mistico illustrò all'agiografo il compito che era chiamato a svolgere, avviandolo alle profondità mistiche della contemplazione contenute nei suoi scritti. Così Niceta introduce il racconto:

> Nel periodo in cui Niceta, detto Stethatos, indotto da un'apparizione del santo a trascriverne (μεταγράψαι) gli insegnamenti ispirati e gli utili scritti – come è registrato nella vita più ampia del santo (καθὼς ἐν τῷ διὰ πλάτους ἀναγέγραπται τοῦ ἁγίου βίῳ) – si premurava della copiatura, il suo discepolo assistette ad una visione come in sogno.

Per quanto laconica, la formula adottata (ἐν τῷ διὰ πλάτους … βίῳ) esclude l'eventualità di un rimando interno alla *Vita* stessa.[15]

Un secondo accenno ad una prima versione ricorre poi in *Vita* a 113, 24-35, dove l'agiografo, celebrando le facoltà dioratiche del maestro,[16] così

[14] Sim. Metaphr. *Vita S. Joannis Chrysostomi*, 23, *PG* 114, 1104B.

[15] Nella sezione XIV della *Vita* (capp. 128-140) si legge difatti un'accurata ricostruzione degli eventi che condussero all'edizione definitiva dell'opera di Simeone. Due capitoli (137 e 139) sono dedicati al resoconto dell'apparizione (ἐξ ἀποκαλύψεως) della quale fu protagonista Niceta e al commento circa la natura simbolica dei gesti rivolti alla sua attenzione. Ci pare del tutto improbabile che Niceta alluda a questo passaggio. Di conseguenza la locuzione διὰ πλάτους deve necessariamente essere riferita a τοῦ ἁγίου βίῳ («la versione più ampia della vita del santo») e non ad ἀναγέγραπται («come viene registrato in maniera diffusa»), come del resto confermato dalla posizione attributiva del segmento.

[16] Per completezza ricordiamo i destinatari delle profezie del mistico: Giovanni protonotario al dromo sotto il regno di Basilio II e Giovanni preposto alle petizioni e parente acquisito dello stesso Simeone.

scrive: ἃς [*scil.* le profezie] καὶ ἐν τῷ κατὰ πλάτος βίῳ αὐτοῦ πλανύτερον ὡς κατὰ μέρος ἐξέβησαν ἐξεθέμεθα.[17]

Inoltre a conferma dell'esistenza di una versione precedente va menzionata l'opera encomiastica di Niceta oggi perduta, all'interno della quale fu probabilmente concepito il progetto della vita *in extenso*. Proprio nel capitolo che precede la provvidenziale apparizione, il discepolo ricorda di aver composto inni ed encomi in onore del maestro ed in particolar modo un elogio funebre.[18]

In ragione dei dati raccolti riteniamo legittimo congetturare tra il testo riportato in *PG* e la vita *in extenso* il medesimo rapporto che Hausherr istituiva tra i paragrafi contenuti in Migne e gli sconosciuti apoftegmi. Pur in assenza di informazioni positive crediamo che il nostro stralcio sia l'unica sezione superstite della prima versione della *Vita* del santo.

Fin qui la prima serie di problemi legati al nostro testo. Il rapporto con gli scritti simeoniani, l'aderenza alle tematiche del mistico e la conformità con i contenuti autobiografici saranno oggetto delle successive analisi.

Essenziale e preliminare è naturalmente la discussione sulla trasmissione e la costituzione del testo pubblicato in Migne. *Interrogatus* (= ἠρωτήθη) è posto a chiusa dell'antologia dei *Capita practica et theologica*. Essi costituiscono la quarta sezione della miscellanea di scritti con la quale Simeone il Nuovo Teologo viene presentato nel Migne.[19] Il testo editato evidenzia dal frontespizio bilingue un connotato atipico che merita un chiarimento. Se per la *pars latina*[20] sono annunciati CCXXVIII capitoli,

[17] Sul commento al passo si veda Νικήτας ὁ Στηθάτος, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου*, εἰσαγωγὴ, κείμενο, μεταφράση, σχόλια ὑπὸ Ἀ. Συμεὼν Π. Κούτσα, Νέα Σμύρνη 1996, p. 283 n. 60.

[18] *Vita* 136, 5-7 (ἐξεθέμην καὶ εἰς τὸν μακάριον τοῦτον καὶ μέγαν πατέρα ἡμῶν Συμεώνην ἐπίταφιον λόγον καὶ ὕμνους ᾄδεσθαι καὶ ἐγκώμια) e 15-16 (ὕμνησα μεθ' ἑτέρων ἀνδρῶν εὐλαβῶν τὸ ὕψος τῆς ἁγιωσύνης αὐτοῦ τὸν ἐπίταφιον λόγον ἀνέγνων). Inoltre ricordiamo che nella prassi compositiva dello Stethatos l'uso di una doppia redazione è confermato nel caso del trattatello *Sulla cintura dei diaconi*, anch'esso sopravvissuto nella versione minore, sul quale si veda Darrouzès 1961, p. 13.

[19] *PG* 120, 287-712: 1) *Notitia* (287-318 da L. Allatius, *De Symeonum scriptis*, Paris 1664); 2) *Orationes XXXIII* (317D-508 con *Praefatio*) nella traduzione latina del Pontanus (Ingolstadt 1603); 3) *Divinorum Amorum Liber* (507D-602) ancora nella versione del Pontanus; 4) *Capita practica et theologica* (603-688A); 5) sezione comprendente il *De alterationibus animae et corporis* (687B-694A) nella versione del Possinus (Tolosa 1683), il Λόγος περὶ πίστεως καὶ διδασκαλίας (693B-702A) e il Περὶ τῶν τρίων τρόπων τῆς προσευχῆς (701B-710B) entrambi in versione neogreca, ed in *appendix* lo *Scholastici cuiusdam dialogus de Deo* (709C-712) in traduzione latina.

[20] Traduzione del Pontanus, sulla quale Darrouzès 1957, p. 12.

la rubrica greca ne conta solo ΡΜΕ΄ (145). Il computo effettivo, in cifre arabe e greche, raggiunge tuttavia le 152 *particulae*.[21] Questa discrepanza, che ha costretto l'editore ad inserire in nota i capitoli latini in esubero, deriva dalla differente provenienza delle versioni. In nota alle coll. 603-604 il curatore ci informa che la sezione greca è stata assunta senza significative modifiche dal testo offerto nella prima edizione della *Filocalia*.[22] La presenza di un archetipo sicuro, se da un lato genera ulteriori difficoltà a causa dello stadio preliminare degli studi sulla controversa *quaestio* filocalica,[23] ci consente dall'altro di risolvere il primo dei problemi testuali posti da *Interrogatus*. Mancante del progressivo numerico e di ogni altro artificio tipografico, esso appare nel Migne in piena ed inspiegabile continuità con il paragrafo precedente, catalogato come 152, chiaramente mutilo.[24] Nella *Filocalia*, al foglio 782 la *facies* tipografica mostra uno spazio tra il cap. 152 e *Interrogatus*, anche in questo caso privo di numerazione. Ciò esclude l'ipotesi, come vedremo definitivamente confutata dalla tradizione manoscritta, per la quale i nostri paragrafi sono stati trasmessi in unione con il n° 152, con il quale non hanno alcun legame, nemmeno dal punto di vista contenutistico.

Questa conferma tuttavia obbliga a porre altri due interrogativi susseguenti. Se *Interrogatus* è circolato in forma indipendente rispetto al paragrafo 152, ciò significa che è stato integrato nella silloge in ragione di una scelta consapevole, maturata sulla base del rilevamento di caratteristiche e peculiarità sufficienti a giustificare l'analogia con il genere dei *capita*, come spesso è attestato in compilazione di argomento mistico-ascetico.[25] Allo scopo di determinare i motivi di tale assimilazione e le ragioni dell'inclusione del testo, è necessario ripercorrere la trasmissione del testo nel quadro della tradizione manoscritta e delle edizioni coeve,[26] così da

[21] Altra incongruenza si ravvisa nell'intestazione di pagina: per errore di composizione in testa alle coll. 605-606 si legge ancora *Divinorum Amorum Liber*, quindi alle coll. 609-646 correttamente *Capitula Practica*. Inspiegabilmente dalla col. 649 fino a conclusione della sezione la bandiera annuncia *Capita Moralia*. Con buona probabilità questa definizione viene assunta dalla versione del Pontanus e identica si ritrova nella descrizione del Parisino gr. 873, sul quale H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des départements*, Paris 1898, p. 164.

[22] Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venetiis 1782.

[23] Citterio 2002, pp. 919-921 e 973-978 (bibl.); Géhin 2001, pp. 83-102; K. Ware, in *Dictionnaire de Spiritualité* 12 (1984), coll. 1336-1352.

[24] Alfeyev 2001, cap. 32, pp. 112-113 e n. 2.

[25] Géhin 2001, pp. 84-86.

[26] Oltre alla *Filocalia* va ricordata la versione demotica di Dionigi Zagoraios (Τοῦ ὁ-

pervenire innanzitutto ad una definitiva ecdosi del testo e quindi alla discussione della sua collocazione e relazione con il resto dell'opera.

La tradizione manoscritta

C Coislinianus 292[27]
Cartaceo; XIV sec.; ff. 293 = ff. I-II (membr.), ff. III e 1-3, 7-283, 284-293[28] (cart.); mm. 243 x 168; ll. 34-40.

Al f. I, dopo un breve racconto su Diogene e i sette saggi, non senza difficoltà si legge la seguente sottoscrizione: Κύριε Ἰησοῦ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλὸν Ἰωάννην τοῦ πνευματικοῦ τοῦ Φιλοθέου.[29] Sulla base di questo colofone B. Krivocheine ha ipotizzato l'origine athonita del codice[30] e la sua permanenza sulla Santa Montagna almeno sino agli inizi del XVI sec. Sappiamo infatti che il ms. entrò in possesso del monastero principale del complesso delle Meteore di Tessaglia (f. I^{v} ὑπάρχει βασιλικοτάτης μονῆς τοῦ ἁγίου μετεώρου) da quanto si evince dai due cataloghi dei libri posseduti dallo ieromonaco Ignazio nel 1516 (f. II) e nel 1522 (f. 2), ai quali va aggiunta un'esortazione alla pazienza di mano del medesimo al f. 3 (riproposta al f. 294).[31]

Passiamo ora alla considerazione della sezione di nostra pertinenza. L'antologia dei *capita* simeoniani è contenuta ai ff. 273^{v}-283^{v} [32] ed è titolata come λόγος λβ΄. Essa conta 155 capitoli (ρνε΄). Ogni capitolo è distinto dalla maiuscola iniziale e dal progressivo numerico posto a margine.

Per quanto concerne la sequenza, è necessario rettificare le osservazioni di R. Devreesse e J. Darrouzès. Il primo osserva che l'ordine dei capitoli è «assez différent» dall'edizione del Pontanus soprattutto a partire

σίου … Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα, Venetiis 1790, Smirne 1886^{2}, Atene 1959^{3}), sulla quale Legrand 1928, § 1258, pp. 514-515.

[27] Descrizione: Devreesse 1945, p. 274; Darrouzès 1957, pp. 19, 22-23; Krivocheine 1963, pp. 78-81; Darrouzès 1966, pp. 40-41 e nn. 1-2; Alfeyev 2001, p. 65.

[28] Si tratta di 10 foglietti antichi rimasti vuoti; sull'ultimo è stato incollato un foglio di pergamena (f. 294).

[29] *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, IV, Wien 1980, n° 8668.

[30] Krivocheine 1963, p. 81.

[31] Per l'analisi e l'interpretazione dei fogli di guardia si veda F. Nau, *Deux catalogues de la bibliothèque du hièromoine Ignace en 1516 et 1522 (notes du Ms. Coislin 292)*, «Revue de l'Orient Chrétien» 3, 1908, pp. 205-210.

[32] Errore in Devreesse 1945, p. 274: riferisce che la sezione precedente, contenente XXXI catechesi, comprende i ff. 209-283^{v} e immediatamente dopo limita il testo dei capitoli ai ff. 273^{v}-283^{v}.

da *PG* 120, 604 sgg. (cap. 120). L'osservazione è in sé poco indicativa dal momento che sappiamo con certezza che la versione latina fu preparata sul Bodleiano Laud. 21 (*olim* Monacense gr. 104) e solo in seguito dal Migne congiunta all'estratto derivato dalla *Filocalia*.[33] L'editore moderno laconicamente avverte che l'intera silloge equivale al testo della *Filocalia*. In realtà la corrispondenza procede solo fino al n° 119 (cap. 118 in *PG*), con uno scarto dovuto ad un errore di numerazione del copista. A partire dal n° 120 (f. 280) il testo segue un ordine che, come vedremo, è distintivo di una certa antologizzazione dei capitoli simeoniani:

Coisl. 292	*Filocalia-PG*	Alfeyev
120-121	119-120	41*-40*
122-123 (*Interrogatus*)	152 (bis)	–
124-127	127-130	1-4
128-129	121-122	5-6
130	131	7
131-134	123-126	8-11
135-155 (incompleto)	132-152 (incompleto)	12-32

Il nostro passo, contenuto ai ff. 280^{v}-281^{v}, a differenza del testo della *Filocalia-PG*, è incluso tra due capitoli di incerta attribuzione[34] e quelli autentici di Simeone Studita, ma al di fuori dei capitoli inequivocabilmente assegnati al Nuovo Teologo.

Infine ricordiamo che il testo si interrompe al n° 155, rimasto incompleto (= *PG* 120, 685C1, cap. 152).[35] Ciò si desume da tre fattori: 1) sul piano grammaticale e sintattico il periodo non è autosufficiente; 2) l'ultima parola è chiaramente abbreviata; 3) mancano cornici di chiusura altrove sempre presenti. Dall'analisi di questo prospetto conseguono quattro osservazioni:

1. confrontando tra il Coisl. 292 e la *Filocalia-PG* si nota che nel ms. i capitoli rispettano una sequenza scandita in piccoli gruppi di 2-3 paragrafi, ad esclusione dell'ultima sezione più voluminosa (135-155/132-152/12-32);
2. dato lo stato di trasmissione nel Coisl. 292 e nella *Filocalia-PG*, si potrebbe ipotizzare che in origine il testo presentasse l'intera scelta dei capitoli di Simeone Studita (cfr. Alfeyev 2001, capp. 33-39);

[33] Darrouzès 1957, p. 12.
[34] Alfeyev 2001, pp. 67-68 e p. 128 n. 1.
[35] *Explicit*: ἐκ γὰρ πολλῶν δακρύων τοῦ νοῦ καθαρθέντος καὶ ἔλλαμψιν τοῦ θείου φωτός.

3. *Interrogatus* compare inaspettatamente diviso in due sezioni che il copista distingue fortemente servendosi della numerazione;
4. lo slittamento della numerazione (Coisl. 292 cap. 118 = *PG* cap. 119) e la divisione di *Interrogatus* in due parti spiegano la differenza del numero dei capitoli riportati tra il ms. e le edizioni a stampa.

Riportiamo di seguito tutte le *lectiones* differenti dal testo della *Filocalia-PG*, notando che tutte si riscontrano nella seconda parte del testo (Δεύτερον δὲ ταπεινὸς), che il copista ha segnalato come n° 123:

1. ἔξωθεν anziché ἔξω, *en pendant* con ἔνδοθεν;
2. τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ τραπέζῃ (inversione);
3. χρεωστῆ (iotacismo);
4. ἵνα δύναται (errore di costruzione);
5. οὔτο al posto di οὕτω;
6. dopo ἐν τοῖς οὐρανοῖς il ms. mostra uno spazio apparentemente ingiustificato, data la scrittura fitta. Il testo ricomincia con τὸν φύσει ὄντα;
7. dopo ἐκφεύγων il copista omette ὑπὸ δὲ φιλανθρωπίας, lasciando anche qui uno spazio ingiustificato. Il testo riprende con αὐτὸς (?) ἑαυτὸν;
8. πρὸς φιλεῖ per προσφιλεῖ. L'errore può essere spiegato dal fatto che il copista in questo punto passa alla riga successiva;
9. tra οὐδέποτε ed ἐλειτούργησα si legge ὑπὸ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας ἠξιώθην;
10. λοιπὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον anziché μὴ ἰδὼν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον;
11. la grafia καταρχὰς per κατ᾽ ἀρχὰς;
12. ἐκεῖνω;
13. πάσι;
14. manca la dossologia finale.

V Athos, Vatopedi 667[36]

Cartaceo; XIV sec.; ff. 551; mm. 270 x 180; ll. 34-41.

Il manoscritto è per la maggior parte una collezione delle opere di Simeone il Nuovo Teologo (ff. 1-388). Nell'ultima sezione sono riportati il Περὶ ἐσθιάσεως di Eusebio (ff. 388-388^{v}) e le *Omelie* dello Pseudo-Macario (ff. 389-551). Il codice si apre con la *Vita Symeonis* di Niceta Stethatos (ff. 1-51^{v}).

L'importanza del ms. nelle vicende di trasmissione e di edizione dell'opera simeoniana è considerevole.[37] Si rende necessario a tale proposito rettificare una notizia riportata da S. Eustratiades, tenuta in minimo con-

[36] Descrizione: Eustratiades-Arcadios Vatopedinos 1924, p. 133; Darrouzès 1957, p. 16; Krivocheine 1963, pp. 82-84; Alfeyev 2001, p. 63.

[37] Da ricordare il suo apografo Athos, Dionysiou 220 (XVII sec.) appartenuto ad un certo Gregorio Zagoreo sul quale Krivocheine 1963, pp. 84-85.

to dai successivi editori.[38] Al f. 206^{v} (e non 200^{v}) compare la seguente sottoscrizione: τοῦτον τὸν λόγον ὁποῖος ἀναγνώσῃ, ἐν Χριστῷ τὸν παρακαλῶ, νὰ τὸν ἀναγνώσῃ καὶ ἐκ δευτέρου μὲ διπλῆν προσευχήν. Poco dopo ancora si legge: ἡ σημείωσις αὕτη αὐτόγραφος Νικοδήμου ἐκείνου τοῦ ἁγιορείτου ἐστί. Questa certificazione di autenticità è firmata da Ἱλαρίων Βασιέκας (*sic*). Sotto la firma segue la sigla: β. Litt. Oxon.[39] A dare credito a questa sottoscrizione dobbiamo ritenere che il codice sia stato visionato da Nicodemo l'Aghiorita, probabilmente in un periodo compreso tra l'edizione della *Filocalia* (1782) e la revisione del materiale procuratogli da Macario di Corinto in vista della pubblicazione degli *opera omnia* di Simeone (1784-1790).

Il codice presenta due serie di *capita*. Ai ff. 348^{v}-354 sono raccolti sotto la titolatura τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια ἑκατὸν quelli che in realtà sono i capitoli superstiti del *Discorso Ascetico* di Simeone Studita. Privi di numerazione, essi seguono precisamente l'ordine già descritto per il Coisl. 292. La differenza sostanziale con il codice parigino risulta dal fatto che nel Vatop. 667 la collezione appare completa, ovvero dopo il *PG* cap. 152 (copiato in forma integrale) seguono i capp. 33-39 dell'edizione Alfeyev.

Ai ff. 364-376^{v} sono invece riprodotti 120 capitoli la cui sequenza è identica alla successione della *Filocalia-PG*. Presentiamo la tavola della corrispondenze:

Vatop. 667	*Filocalia-PG*	Alfeyev
1-118	1-118	–
119	119	41*
120	120	40*

Al f. 376^{v} è riportato *Interrogatus*, con alcune note marginali. Prima di passare alla rassegna delle varianti è utile soffermarsi in breve sulla valu-

[38] Darrouzès 1957, p. 13: «En principe, le manuscrit de l'éditeur [della *Filocalia*] est athonite; on pourrait songer à *Vatop. 667* qui a les mêmes chapitres que *Coisl. 292*, n° 1-124; mais les autres, ceux de Syméon le Pieux, sont à part […] cependant, d'après une note autographe, on sait aussi qu'il a vu *Vatop. 667*». Più recentemente Géhin 2001, pp. 96-97 e n. 32.

[39] Non è stato possibile rintracciare alcuna notizia sul conto del suddetto Ilarion Basiekas; al contrario, con sicurezza riteniamo che la sigla apposta dopo la firma alluda al titolo di *Bachelor of Letters/Baccalaureus Litterarum*, un tempo in uso a Oxford (se ne fregiava il noto classicista M. Platnauer), ed oggi sostituito dal paritetico *Master of Letters* (M. Litt.). Dobbiamo queste notizie alla cortesia del prof. N. G. Wilson, che ringraziamo.

tazione data dagli editori alle glosse presenti nel ms. B. Krivocheine[40] nota «le grand nombre des interpolations. Il s'agit parfois de mots détachés, ou même de simples syllabes (créant alors des mots nouveaux: γῆς, par exemple, devient πηγῆς), ajoutés entre les lignes avec un petit signe de renvoi pour remarquer la place exacte de l'insertion. Plus souvent, cependant, quand il s'agit de phrases ou même de passages entiers, ces interpolations sont placées dans les marges, avec de semblables signes de renvoi», mentre J. Darrouzès[41] attentamente osserva che il codice «porte trace de corrections insérées parfois en marge; ces corrections de seconde main donnent au texte une parenté très étroite avec celui de *Patm. 427*». Analizzando il ms. di Patmos vedremo come questa annotazione alluda ai rapporti tra i due codici, particolarmente evidenti per ciò che concerne il nostro testo.

Riportiamo ora l'elenco delle differenze tra il testo filocalico e il passo riportato dal ms.:

1. tra ἁμαρτίας e Δεύτερον il copista lascia uno spazio;[42]
2. ἵνα δύναται anziché la costruzione corretta con congiuntivo;
3. tra ἐν οὐρανοῖς e δηλούσης il testo omette ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου;
4. leggiamo τὴν χάριν τε τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς αὐτὸν anziché μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος;
5. dopo ὅτι οὐδέποτε c'è un segno che rinvia a margine dove si legge τοιοῦτον οἷον;
6. segue ὑπὸ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας ἠξιώθην, assente nella *Filocalia-PG*. Su χειροτονίας compare un segno diacritico che rinvia alla glossa marginale τῆς ἐμῆς;
7. il copista omette μὴ davanti a ἰδὼν;
8. καταρχὰς al posto di κατ᾽ ἀρχὰς;
9. manca la dossologia finale.

P Patmiacus 427[43]
Cartaceo; XIV sec.;[44] ff. 187 (con lacuna di ff. 8 tra ff. 90 e 91, non re-

[40] Krivocheine 1963, p. 83 e n. 2: riconosceva la paternità dell'osservazione ad un contributo dello ieromonaco P. Uspenskij (иеромонах Пантелеймон, *Из записок путешественника по Афону*, «Богословский Вестник» 1, 1915, pp. 87-121: 113-114).
[41] Darrouzès 1966, p. 41.
[42] Ricordiamo come proprio in questo punto il copista del Coisl. 292 cambi addirittura la numerazione.
[43] Descrizione: Sakkelion 1890, pp. 188-189; Darrouzès 1957, p. 18 e n. 1; Krivocheine 1963, pp. 102-103; Darrouzès 1966, p. 42; Koder 1969, p. 25; Kambylis 1976, pp. LXXVII-LXXXI; Alfeyev 2001, p. 62.
[44] Notiamo che tutti i catalogatori e gli editori rinviano genericamente la produzione

gistrata nella numerazione moderna), acefalo e incompleto nel finale; mm. 225 x 153; ll. 30.

Occupato per la maggior parte da opere del Nuovo Teologo, il codice contiene anche il Περὶ ἐσθιάσεως di Eusebio (ff. 95-96) ed ai ff. 101^{v}-102 alcuni epigrammi in onore di Simeone.[45] È possibile ricostruire il contenuto originale esaminando il Vaticano gr. 1782, apografo datato al 1584.

Come il Vatop. 667, anche il Patm. 427 presenta un'antologia dei *capita* suddivisa in due sezioni. Ai ff. 50-59 registriamo una prima serie introdotta dalla seguente rubrica: τοῦ αὐτοῦ λόγος ἀσκητικὸς πολυμερὴς ἠθικὸς, mentre ai ff. 59-76^{v} segue una seconda intitolata τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικά con a margine il progressivo κβ΄. Le due sezioni per ordine e contenuto corrispondono esattamente al Vatop. 667. Ai ff. 50-59, privi di numerazione e distinti dalla maiuscola capolettera e dalla spaziatura, ricorrono i capitoli di Simeone Studita secondo la consueta sequenza trasmessa, come nel Vatop. 667, in forma integrale (ff. 56^{v}-59 = capp. 33-39 Alfeyev). A questo proposito merita la nostra attenzione l'annotazione vergata da mano posteriore che al f. 50^{v} così corregge il titolo sopraccitato: οὗτος ὁ λόγος συμεὼν τοῦ εὐλαβοῦς τοῦ γέροντος[46] τοῦ νέου θεολόγου. Attribuendo questa prima serie allo Studita, la nota sembra la più antica attestazione di paternità di questi testi, prece-

del volume al XIV sec. Solo Koder (p. 25) circoscrive all'inizio del secolo: «Pour la datation il faut remarquer que les raisons extérieures font également remonter le Ms. au début du XIV^{e} s.: dans le catalogue des Mss. de Patmos [Vat. gr. 1205, sul quale A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VI, 2, Roma 1835, pp. 537-539 = *PG* 149, 1050D] qui date du milieu du XIV^{e} s. il est déjà inscrit sous le n° 42 (il y en a en tout 58) avec la description suivent: Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου θεολογικοὶ ὧν ἡ ἀρχή· Τὸ περὶ τοῦ θεοῦ λέγειν. Καὶ οἱ ὕμνοι αὐτοῦ διὰ στίχων διαφόρων». Per una discussione più recente sui problemi di datazione cfr. Kambylis 1976, pp. LXXX-LXXXI; Darrouzès 1957, p. 18 n. 1, ha escluso che il ms. possa coincidere con il volume segnalato nel catalogo del 1200: βιβλίον ἕτερον κεφάλαια τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου μονῆς τοῦ ἁγίου Μάμαντος τῆς Ξελοκέρκου ὁ καὶ β΄ θεολόγος λεγόμενος (per l'edizione del catalogo: Ch. Astruc, *L'inventaire dressé en septembre 1200 des trésors et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique*, «Travaux et Mémoires» 8, 1981, pp. 15-30: 24; *Le listes de prêt figurant au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Patmos dressé en septembre 1200*, *ibid.* 12, 1994, pp. 495-499 + tavv. I-II). Sarebbe questa l'attestazione più antica di un codice contenente i capitoli.

[45] Kambylis 1976, pp. 25-33.

[46] In questo punto una macchia corrompe il testo. Ricostruiamo seguendo Athos, Haghia Anna Kyriakon 63, f. 318.

dente l'attribuzione moderna.[47] Tuttavia bisogna riconoscere che già la dicitura originale è in sé significativa: la definizione λόγος ἀσκητικὸς πολυμερὴς ἠθικὸς richiama l'accenno volante riferito nella *Vita*[48] circa l'opera scritta dello *pneumatikos* di Simeone. L'assenza di questa nota *recentior* nell'apografo rende evidente il suo inserimento dopo il 1584.

Tornando ad illustrare il contenuto del ms. ricordiamo che ai ff. 59-76^{v} sono riportati i primi 120 capitoli editi nella *Filocalia-PG*, tutti numerati. Al termine del cap. 120 (Ἄδελφε ἐν τῇ ἀρχῇ), dopo un breve spazio e indicato dalla sola lettera in inchiostro rosso ma senza numero progressivo, chiude la serie *Interrogatus* (ff. 76^{v}-77).

Il testo del nostro capitolo mostra una serie di divergenze rispetto alla versione edita nella *Filocalia-PG* e significative corrispondenze con l'*Editio Zagorea*:

1. ἵνα δύναται al posto della corretta costruzione con congiuntivo;
2. tra ἐν οὐρανοῖς e δηλούσης è omesso ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου;
3. κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν εἰς αὐτὸν sostituisce μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος;
4. l'intera espressione τοιοῦτον οἷον ὑπὸ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας τῆς ἐμῆς ἠξιώθην viene cancellata dal copista. Si osservi che compaiono entrambe le note marginali del Vatop. 667 inserite nel corpo del testo;
5. la grafia καταρχὰς per κατ᾽ ἀρχὰς;
6. manca la dossologia finale.

Q Vaticanus graecus 1782[49]

Cartaceo; 16 giugno 1584; ff. II + 376; mm. 295 x 201; ll. 25.

Copia diretta del Patm. 427,[50] il codice è corredato da numerose infor-

[47] Il primo a sollevare la questione sull'esistenza dei capitoli dello Studita fu K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinische Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, I, München 1897, p. 154, punto 4.

[48] Hausherr-Horn 1928, pp. XXXVIII-LI, cap. 72, 12-14. Estratti e citazioni del discorso ricorrono nelle opere del Nuovo Teologo: *Cat.* 4, 5-12 (Krivocheine 1963, pp. 312-314); 6, 270-273 (Krivocheine 1964, pp. 36-38). Lo stesso Simeone ne conferma l'esistenza: *Cat.* 6, 193-195 (Krivocheine 1964, p. 30). Cfr. Alfeyev 2001, p. 59.

[49] Descrizione: Mercati 1935, pp. 142-143, n° 43; Darrouzès 1957, p. 20; Krivocheine 1963, pp. 103-104; Darrouzès 1966, p. 42; Koder 1969, p. 26; Canart 1970, pp. 123-127; Kambylis 1976, pp. LXXXIV-LXXXVII; Alfeyev 2001, pp. 62-63.

[50] Altra copia diretta è Athos, Panteleimon 670 (6177). Lampros 1900, II, p. 412: ἀντίγραφον ἐκ τοῦ ὑπ᾽ ἀρ. ϒΚΖ΄ κώδικος τῆς Πατμιακῆς βιβλιοθήκης γραφὲν τῷ ͵αωιγ΄ (1893) ὑπὸ Ἀμφιλοχίου μητροπολίτου τοῦ Πηλουσίου. Evidenziamo un'imprecisione: ͵αωιγ΄ equivale a 1813 e non a 1893. Descrizione: Krivocheine 1963, p. 104 e n. 1; Koder 1969, p. 33.

mazioni che ci consentono di ricostruirne con buona approssimazione le vicende. Al f. 374^{v} leggiamo la sottoscrizione: τέλος καὶ τῷ θεῷ δόξα αφπδ΄ μηνὶ ἰουνίῳ ις΄.[51] νικήτ(ας) εὐτελεῖς [*sic*, ο εὐτελής] τῶν ἱερέ(ων) μινδρίνος,[52] ὁ καὶ πάγκαλλος ἐκ πάτμου τῆς νήσου ὁ γράψας, πρωτο-π(α)πὰς π(ατ)ριαρχικός, δι᾽ ἐξόδου κ(υρίο)υ σάντου πασχαλίγου κρι-τός, ἄρχωντος βενέτου. Il codice, commissionato dal patrizio veneziano Santo Pasqualigo,[53] fu dunque completato il 16 giugno 1584 per mano del protopapas Niceta Mindrinos Pankallos.[54] Possessore del volume fu il vescovo di Belluno Alvise Lollino che, trasferitosi a Venezia, portò con sé parecchi volumi della sua biblioteca provenienti dagli *scriptoria* di Patmos. Alla sua morte (1625) il codice passò alla Biblioteca Vaticana.

È interessante segnalare l'indicazione al f. 1: πίναξ τοῦδε τοῦ β^{ου} [βι-βλίου δευτέρου] τμήματος τῆς βίβλου τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Θεολόγου. L'idea che si tratti del secondo volume degli *opera omnia* di Simeone è sostenuta dalla mancanza dell'intera raccolta delle *Catechesi*, che probabilmente occupava il primo tomo. Altrettanto interessanti sono i ff. 118 e soprattutto 360-362, rimasti bianchi. Il copista al f. 359^{v} ci informa: ἀπ᾽ ἐντεῦθεν λύπη (= λείπει) ἀπὸ τὸ ἀντιβόλαιον φ(ύ)λλ(α) γ΄. Questa annotazione e l'esistenza di alcuni fogli bianchi provano che, al momento della copia di questo manoscritto, il Patm. 427 già presentava lacune o parti illeggibili. Le sezioni ad oggi perdute del Patm. 427 corrispondono nel Vat. gr. 1782 ai ff. 1-124, 221-231 e 325-374.

I *capita*, come avviene per il modello, sono distinti in due serie successive così organizzate: ai ff. 179-188 sotto la dicitura τοῦ αὐτοῦ λόγος ἀ-σκητικὸς πολυμερὴς ἠθικὸς κα΄[55] occorrono i capitoli oggi attribuiti allo

[51] Koder 1969, p. 26, legge erroneamente ς΄.

[52] Kambylis 1976 (p. LXXXVI e n. 130) interpreta diversamente la legatura, trascrivendo μενδρίνος.

[53] Su Santo Pasqualigo: E. Gamillscheg, D. Harlfinger, P. Eleuteri, *Repertorium der griechischen Kopisten*, 3, *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit der Vatikan*, A, Wien 1997, n° 510, p. 185. Il patrizio veneziano compare ancora come committente per il Vaticano gr. 1707, copiato nel 1585 da Nikolaos Patiniotes di Patmos. Il ms. raccoglie opere di Zigabeno, Fozio e Filoteo Kokkinos.

[54] Su Niceta Mindrinos: Gamillscheg, Harlfinger, Eleuteri, *Repertorium*, cit., 3, A, n° 488, pp. 179-180. Niceta ha sottoscritto anche il Vaticano gr. 1773, ff. 279-375, e il Vaticano gr. 1775, ff. 144-305 e 306^{v}-311.

[55] Alfeyev 2001 (p. 63) afferma che quanto segue τοῦ αὐτοῦ è stato aggiunto da una mano recente, tuttavia, visionando il codice, non abbiamo riscontrato alcuna variazione paleografica significativa tale da confermare la supposizione. Inoltre il titolo così articolato compare identico in Patm. 427 e ci pare improbabile un intervento correttivo su un ms. che già prima del 1625 si trovava in Italia, mentre il suo modello era conservato nel fondo patmiaco.

Studita;[56] ai ff. 188-205^{v} seguono le *particulae* del Nuovo Teologo sotto la dicitura τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικά λόγος κβ΄. A differenza del precedente λόγος, è qui netta la divisione in capitoli per mezzo di maiuscole e indicazione numerica a margine.

Al f. 204^{v} si trova il cap. 121 (ρκα΄) ἡ κατ᾽ ὕπνους ρεῦσις (= *PG* cap. 119), al f. 205 ἄδελφε, ἐν τῇ ἀρχῇ (= *PG* cap. 120) segnato come 122 (ρκβ΄).[57] Diviso graficamente, senza progressivo numerico, ma con la maiuscola ben visibile, il codice riproduce *Interrogatus* (ff. 205-205^{v}). Ecco l'elenco delle divergenze con il testo della *Filocalia-PG*:

1. ἐν δόροις anziché ἐν δώροις;
2. ἵνα δύναται al posto della corretta costruzione con congiuntivo;
3. tra ἐν οὐρανοῖς e δηλούσης manca ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου;
4. κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν εἰς αὐτὸν sostituisce μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος;
5. ἤκουσά φησι per ἤκουσα, φησί;
6. l'intera espressione che il copista del Patm. 427 aveva cancellato con una riga (τοιοῦτον οἷον ὑπὸ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας τῆς ἐμῆς ἠξιώθην) non compare ed il testo è affatto identico alla *Filocalia-PG*;
7. la grafia καταρχὰς per κατ᾽ ἀρχὰς;
8. manca la dossologia finale.

A Athos, Haghia Anna Kyriakon 63[58]
Cartaceo; 1760-1790; ff. 818 (con lacuna dal f. 348 al f. 653; dal f. 793 guasto sul bordo inferiore);[59] mm. 335 x 230;[60] ll. 24.

[56] Ribadiamo per chiarezza che l'ordine di questi capitoli è perfettamente rispondente a quello della serie parallela del Vatop. 667 e del Patm. 427:

Vatop. 667/Patm. 427/Vat.gr. 1782	*Filocalia-PG*	Alfeyev
1-4	127-130	1-4
5-6	121-122	5-6
7	131	7
8-11	123-126	8-11
12-32 (completo)	132-152 (incompleto)	12-32
33-39	–	33-39

[57] Osserviamo che Mindrinos, nella trascrizione della sezione, non si avvede dell'errore di numerazione del suo modello tra i capp. 33-34 e al cap. 35, segnato come n° 36.

[58] Descrizione: Gerasimos Mikragiannanites 1961, pp. 181-183; Alfeyev 2001, pp. 61 e 64-65.

[59] Più precisamente dopo il f. 342 seguono tre fogli bianchi dei quali il terzo è numerato come 348.

[60] Errore in Gerasimos Mikragiannanites 1961, p. 181 (mm. 235 x 270) e Alfeyev 2001, p. 64 (mm. 210 x 145).

L'analisi e l'inclusione di questo ms. all'interno dello *stemma* delle opere del mistico sono dovute alle ricerche di H. Alfeyev[61] che vi ha riconosciuto un testimone essenziale nella trasmissione di parte dei capitoli[62] e per l'attribuzione a Simeone Studita.

Completamente dedicato all'opera di Simeone, il volume si presenta come una miscellanea degli scritti in prosa, strutturata in maniera atipica,[63] e priva della collezione delle *Catechesi*. Ai ff. 200-246, introdotti dalla consueta dicitura τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικά, sono riportati 121 capitoli, privi di numerazione ma distinti con maiuscole abbastanza evidenti precedute da uno spazio. I primi 120 capitoli (ff. 200-244^{v}) corrispondono perfettamente ai capp. 1-120 della *Filocalia-PG*. In coda a questi viene copiato *Interrogatus* (ff. 244^{v}-246). Questa prima sezione è caratterizzata da due elementi degni di nota perché probabilmente connessi. A margine del f. 200, in corrispondenza del titolo compare in forma tachigrafica e in disposizione verticale il seguente giudizio espresso dal copista: ὡραῖος ὅλος καὶ σημειωτέος. In secondo luogo, sempre in margine, vengono appuntate 12 varianti al testo trascritto. Di minimo rilievo (forme avverbiali, congiunzioni, aggettivi o verbi con grafie assai simili), introdotte quasi tutte da ἴσ[ως], hanno la caratteristica di essere nella maggior parte dei casi differenti rispetto alla versione edita nella *Filocalia*.[64]

Risultano invece estratti e raggruppati a parte (ff. 318-342) i capp. 121-152 della *Filocalia-PG* (quest'ultimo completo con l'aggiunta dei capp. 33-39 Alfeyev). Essi vengono introdotti dalla seguente rubrica: τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν συμεὼν τοῦ εὐλαβοῦς τοῦ γέροντος τοῦ ἁγίου συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου λόγος ἀσκητικὸς πολυμερὴς ἠθικός. Sulla medesima linea ancora leggiamo ad opera della stessa mano: λίαν ὠφέλιμος καὶ ψυχωφελὴς ὁ λόγος οὗτος. Segue la collezione completa dei capitoli di Simeone Studita. I paragrafi non riportano numerazione alcuna e mo-

[61] Alfeyev 2001, p. 61: «Ce manuscript n'a jamais été l'object de l'attention des chercheurs: ni I. Hausherr, ni J. Darrouzès, ni B. Krivocheine ne le mentionnent».

[62] Si tratta ovviamente dei capitoli riprodotti in Vatop. 667, ff. 348^{v}-354; Patm. 427, ff. 50-59; Vat. gr. 1782, ff. 179-188.

[63] Illustriamo sinteticamente l'organizzazione interna: ff. 1-29 *Eth.* 11; ff. 30-38 *Eth.* 3; ff. 38-99 *Eth.* 2; ff. 100-137 *Eth.* 4; ff. 138-157 *Eth.* 6; ff. 158-181 *Eth.* 7; ff. 182-200 *Ep.* 1; ff. 200-246 *Capita* (collezione identica alla *Filocalia-PG*); ff. 246-266 *Eth.* 9; ff. 266-299 *Ep.* 3; ff. 299-310 *Euch.* 1; ff. 310-318 *Eth.* 8; ff. 318-342 *Capita* di Simeone Studita; ff. 653-818 *Vita Symeonis*.

[64] Sempre in relazione alla versione ed alla qualità del testo segnaliamo l'errore nella riproduzione dei paragrafi corrispondenti ai capp. 35-36 della *Filocalia-PG*: il primo è concluso bruscamente sull'espressione οὐδὲν τῶν πάντων ὁρᾷ, quindi segue il n° 36 completo ed infine, segnalato come un capitolo nuovo, quanto rimane del n° 35.

strano un'impaginazione continua. L'ordine è il medesimo osservato per tutti i manoscritti precedenti:

Haghia Anna 63	*Filocalia-PG*	Alfeyev
1-4	127-130	1-4
5-6	121-122	5-6
7	131	7
8-11	123-126	8-11
12-32	132-152 (incompleto)	12-32
33-39	–	33-39

Infine, per circostanziare con maggiore precisione il periodo di produzione del codice, ricordiamo che esso trasmette ai ff. 653-818 la *Vita Symeonis* nella versione demotica di Dionigi Zagoraios.[65] È verosimile che l'antigrafo di questa sezione debba essere identificato con Athos, Panteleimon 157 (5663), progetto o copia del progetto dell'*Editio Zagorea*.[66]

Riportiamo di seguito l'elenco delle varianti rispetto alla *Filocalia-PG*:

1. ὁ ἱερεὺς ὁ μέλλων ἱερουργεῖν anziché ὁ μέλλων ἱερουργεῖν;
2. οὐ τὸ σωμάτιον al posto di οὐ τῷ σώματι;
3. ἵνα δύναται al posto della corretta costruzione con congiuntivo;
4. tra ἐν οὐρανοῖς e δηλούσης viene omesso ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου;
5. κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν εἰς αὐτὸν sostituisce μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος;
6. παρά τινος ἄλλου anziché περί τινος ἄλλου;
7. ἤκουσά φησι per ἤκουσα, φησί;
8. ἢ al posto di μὴ;
9. l'avverbiale καταρχὰς per κατ᾽ ἀρχὰς;
10. manca la dossologia finale.

Codici

Proponiamo sinteticamente una rassegna di codici segnalati nell'edizione Darrouzès che rientrano a vario titolo all'interno delle vicende del *corpus* dei capitoli simeoniani e che hanno o potrebbero avere attinenza con la trasmissione del testo oggetto della nostra ricerca.

Athos, Esphigmenou 62 (2075)[67]
Membranaceo; XIII sec.; ff. 312; mm. 303 x 208; ll. 24-25.

[65] Gerasimos Mikragiannanites 1961, p. 183.
[66] Descrizione: Lampros 1900, II, p. 307. L'ipotesi formulata da Koder 1969 (pp. 26-27) è però rigettata da Kambylis 1976 (pp. LXXI-LXXII).
[67] Descrizione: Lampros 1900, I, p. 177; Darrouzès 1957, pp. 13-14; Krivocheine 1963, p. 110 e n. 1.

Si tratta di un ms. che, prescindendo dalla descrizione carente di Sp. P. Lampros, sembra non sia stato visionato nel suo insieme da nessuno degli editori moderni.[68] Contiene il *Dialogo con uno Scoliasta*, un'antologia di Κεφάλαια γνωστικὰ θεολογικὰ καὶ πρακτικά,[69] altri tre discorsi e l'*Or.* 19. Chiude il volume un'omelia di Basilio. L'interesse per il codice è motivato da una supposizione di J. Darrouzès (p. 13): «Peut-être *Esphigmenou 62*, que je ne connais pas, serait-il le modèle utilisé? On sait en effet par d'autres éditions que Nicodème, l'editeur, a travaillé dans ce monastère». Ad oggi il problema permane.

Vaticanus graecus 1436[70]
Cartaceo; XVI sec.; ff. 312; mm. 303 x 208; ll. 24.

Tramanda integralmente la produzione in prosa di Simeone ad esclusione dei *Trattati teologici* e degli *Opuscoli etici*. Per quanto concerne la collocazione dei capitoli notiamo che ai ff. 250-263[71] è trasmessa una versione completa dell'antologia dei capitoli di Simeone Studita (= *Filocalia-PG* capp. 120-152 completo + capp. 33-39 Alfeyev), sotto la dicitura τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια ρ΄. Al termine della serie sono state riprodotte le *Epistole* 2 (ff. 263-266) e 3 (ff. 266-284). Si apre quindi una nuova sezione titolata: τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ λόγος κα΄. Si tratta di uno zibaldone di capitoli assai simile per sequenza alla *Filocalia-PG*, anche se si registrano numerose omissioni.[72] La conclusione del compendio è così strutturata: al f. 303 leggiamo ἡ κατ᾽ ὕπνους ῥεῦσις (*Filocalia-PG* cap. 119) e al f. 303^{v} (cap. 120) ἄδελφε, ἐν τῇ ἀρχῇ. Non è riprodotto *Interrogatus*.

Tutti gli editori hanno congetturato una dipendenza diretta di questo ms. dal Vatop. 667. Anche ad una rapida osservazione è difatti innegabile l'identica organizzazione del contenuto. La sezione di nostro interesse coincide con quella del presunto antigrafo[73] così come corrispondono

[68] Krivocheine 1963, p. 110 n. 1.
[69] Darrouzès 1957, p. 14: è supposto un adattamento del catalogatore circa la formula della rubrica.
[70] Descrizione: *Bibliotheca Apostolica Vaticana, Inventarium codicum Vaticanorum Graecorum 993-2160 [Sala Cons. Mss. 323]*, pars VI; Darrouzès 1957, p. 20; Krivocheine 1963, pp. 72-73; Alfeyev 2001, p. 63.
[71] Errore in Darrouzès 1957, p. 20.
[72] Sono assenti capp. della *Filocalia-PG*: 55, 72, 75, 78 (incompleto), 79-80, 83-84, 87, 91, 94-95, 98, 102-103, 113-114, 118.
[73] Cfr. capitoli ρ΄ = Vatop. 667, ff. 348^{v}-354 [= Simeone Studita] + *Epp.* 2 e 3 = ff. 354-364 + *Capita practica et theologica* = ff. 364-377.

perfettamente le rispettive rubriche.[74] Rimane tuttavia priva di spiegazione l'omissione di alcuni capitoli (tra i quali *Interrogatus*), anche alla luce del colofone che recita al f. 311^{v}: τὸ παρὸν βιβλίον ἐξισώθη τῷ πρωτοτύπῳ ὡς διέκειτο εἰς δόξαν τῷ παναγαθοδότῃ Θεῷ καὶ Σωτῆρι ἡμῶν. Per quanto ricorrente e ordinaria, questa dichiarazione limita l'eventualità di un intervento volontario del copista obbligando ad una nuova valutazione del rapporto esistente tra il Vatop. 667 e il Vat. gr. 1436.

Il ms. conta inoltre due apografi, entrambi datati al XVII sec.,[75] che ne riproducono l'intero contenuto suddiviso in due tomi: gli Ottoboniani gr. 245 e 246.[76] Mentre il primo trasmette *Cat.* 1-21, l'Ottob. gr. 246 è così organizzato: ff. 1-190 *Cat.* 21-34 e *Euch.* 1, ff. 190^{v}-297 cento *capita* (= Studita), *Epp.* 2-3 e i *capita practica et theologica*, ff. 297-312^{v} *Euch.* 2. H. Alfeyev, oltre ad indicare la precisa collocazione dei capitoli attribuiti a Simeone Studita (ff. 190^{v}-216^{v}), ci informa di un'altra peculiarità della titolatura: «On retrouve dans le titre la même intervention d'une main récente que dans le manuscrit B [*scil.* Vat. gr. 1782]». Abbiamo già avuto modo di motivare la nostra valutazione contraria sulla posteriorità della dicitura τοῦ αὐτοῦ λόγος ἀσκητικὸς πολυμερὴς ἠθικὸς + λόγος κα΄ presente sul Vat. gr. 1782, tuttavia l'osservazione di Alfeyev ci invita ad una lettura più attenta dell'annotazione posta in guardia all'Ottob. gr. 245, ma necessariamente valida per entrambi i volumi, che così recita: «Unus ex codicibus bibliothecae Altempsianae a Paulo Quinto manu regia exceptis, nunc a vero Ioanne Angelo ab Altemps duce propriis sumptibus fidelissime ex originalibus transcriptus, ut bibliotheca praedicta tanto honore non careret». L'espressione «ex originalibus» lascia intendere che i due codici furono copiati a partire non da uno (Vat. gr. 1436) ma da più antigrafi contrariamente a quanto si è soliti affermare. Tuttavia, prima di sostenere la discendenza dei due Ottoboniani da più originali, sarebbe necessario accertare l'attendibilità di una nota in guardia evidentemente posteriore e probabilmente poco informata sulle prassi di acquisto e riproduzione in uso presso i duchi di Altemps. Al contrario, nell'eventualità di collazioni posteriori, pare plausibile un qualche rapporto dei due volumi col Vat. gr. 1782, se pensiamo che alla morte del duca Giannangelo (1620) la *Libraria Altempsiana* fu incorporata per volontà di Paolo V Borghese alla Vaticana, in prossimità quindi dell'inclusione della colle-

[74] Ricordiamo che nel Vatop. 667 si legge al f. 348^{v} κεφάλαια ἑκατὸν e κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ al f. 364.

[75] Cartacei, XVII sec., ff. 293 e 312, mm. 255 x 191 e 275 x 195, ll. 15.

[76] Descrizione: Darrouzès 1957, p. 20; Krivocheine 1963, pp. 72-73 e 120-121; Alfeyev 2001, pp. 63-64.

zione del vescovo bellunese Alvise Lollino al fondo vaticano, avvenuta come ricordato nel 1625.

Athos, Haghia Anna Kyriakon 57[77]
Cartaceo; 1750; ff. 512; mm. 310 x 210; ll. 20.

Il volume si configura come una miscellanea di autori neptici e spirituali.[78] Le opere del Nuovo Teologo occupano la prima parte (ff. 1-327^{v}) così disposte: ff. 1-40^{v} *Or.* 7 e 11; ff. 41-46^{v} una serie di capitoli (erroneamente attribuiti a Simeone Studita); ff. 47-62 *Or.* 5; ff. 62^{v}-69 *Euch.* 1; ff. 70-116 *Or.* 12, 8 e 10; ff. 116^{v}-298 un'antologia dagli *Amori degli Inni divini*;[79] ff. 298^{v} altri scritti in prosa.

Merita la nostra attenzione la sezione dei capitoli attribuiti allo Studita (ff. 41-46^{v}) ed in particolare la caratteristica rubrica: ἐκ τῶν τοῦ Συμεῶνος τοῦ εὐλαβοῦς κεφάλαιά τινα πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ λόγος κβ΄. A osservare la formula di questa titolatura e il numero progressivo, sembra che si sia verificato un fraintendimento delle indicazioni presenti nell'antigrafo. Quando poi si esamina anche solo l'*incipit*[80] della serie, ci accorgiamo che quelli trasmessi non sono i *capita* dello *pneumatikos*, ma una selezione della consueta antologia simeoniana.[81] L'errata attribuzione dei *capita* allo Studita può essere spiegata partendo dal numero progressivo con il quale viene identificato il λόγος (κβ΄). Se si considera difatti la numerazione delle varie sezioni ci si accorge che è assolutamente illogica, e si intuisce anzi che essa è conseguente alla numerazione che il copista leggeva sull'originale. Il Patm. 427 e il suo apografo Vat. gr. 1782 sono gli unici codici che assegnano il numero κβ΄ all'antologia di capitoli simeoniani, ed anzi il solo Patm. 427 mostra una corrispondente numerazione rispetto ai testi presenti in Haghia Anna 57.[82] È allora verosimile supporre che il co-

[77] Descrizione: Gerasimos Mikragiannanites 1961, pp. 156-157. Utili informazioni in Koder 1969, p. 29; Kambylis 1976, pp. LIX-LXI.

[78] Sono raccolti: Gregorio il Sinaita (f. 328), Massimo il Kausokaliba (f. 346), il patriarca Callisto II Xanthopoulos (f. 351), Diadoco (f. 353), Esichio (f. 357), Filoteo di Batos (ff. 399 e 415^{v}), ancora Diadoco (f. 423), Nilo/Evagrio (f. 452), Massimo (f. 469).

[79] Gli *Inni* riprodotti, secondo la numerazione moderna (Koder-Kambylis), corrispondono a *H.* 2-3, 12-13, 17-20, 22-42, 44-52, 54-58.

[80] Cfr. Ὁ μὴ τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν = *Filocalia-PG* cap. 36 = Darrouzès 1957, 1, 53.

[81] Oltre che dalla titolatura, in sé significativa, ciò viene confermato dalla sequenza di soli 14 capitoli (non numerati, con maiuscola elaborata) corrispondenti nella *Filocalia-PG* ai capp. 36, 46-47, 49, 57, 65, 67-69, 77, 80-81, 87 e 119.

[82] In realtà il Patm. 427 presenta due sistemi di numerazione di cui solo il secondo equivale a quello adottato in Haghia Anna 57.

pista avesse adottato quale modello il Patm. 427 o, più probabilmente, una sua copia diretta (ovviamente non può trattarsi del Vat. gr. 1782 per evidenti motivi cronologici e spaziali) al momento della trascrizione e abbia ritenuto che la correzione giustamente apposta al λόγος κα΄ da una mano successiva fosse valida anche per il seguente *item*, rubricato come τοῦ αὐτοῦ κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ λόγος κβ΄.

Allo scopo di pervenire ad una conclusione ben argomentata è necessario considerare le due sottoscrizioni poste a principio e fine del volume, le quali certificano tempi, modalità e luoghi di riproduzione del ms. Sul foglio di guardia si legge: τὸ παρὸν ὑπῆρχε ἐμοῦ ἀνθήμου[83] ἱερομονάχου καὶ τὸ ἀφιέροσα εἰς τὸ κυριακὸν τῆς θεοπρομήτορος ἁγίας καὶ δικαίας Ἄννης, καὶ μηδεὶς αὐτὸ ἀποξενώσῃ ἐκεῖθεν, ἵνα μὴ ὑποπέσῃ ταῖς ἀραῖς τῶν πατέρων καὶ ὡς ἱερόσυλον κατακρίθῃ. Ancora più rilevante è l'annotazione di chiusura: θεοῦ δῶρον καὶ [*nomen vacat*] τοῦ ἐξ αἰτολίας πόνος. Ἐγράφη τὸ παρὸν διὰ συνδρομῆς ἀντίμου ἱερομονάχου· ἐτελειώθη δὲ ἐν ἔτει ἀπὸ ἀδὰμ εἰς ,ζσνη΄, ἀπὸ δὲ σωτηρίου ,αψν΄ ἐν Ἰουνναρίῳ μηνί. Il complesso di dati sin qui presentati ci permette di ipotizzare che l'attribuzione della prima sezione di capitoli nel Patm. 427 (ff. 50-59) a Simeone Studita sia o successiva al 1584 ed anteriore al 1750 oppure successiva all'edizione della *Filocalia*, in coincidenza con la pubblicazione dell'*Editio Zagorea*. Sulla questione torneremo più avanti.

Infine citiamo alcuni codici che riteniamo non coinvolti nella trasmissione della selezione presa in esame. Sono stati ugualmente considerati poiché ritenuti da J. Darrouzès collateralmente apparentati con la *Filocalia* o perché testimoni significativi.[84]

[83] Su Antimo ieromonaco: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, II, Ἀθήνα 1963, *s.v.* Ἄνθιμος, n° 6, pp. 786-787; Legrand 1928, §§ 670 e 730, pp. 70 e 125; Kambylis 1976, p. LXI n. 71. Apprendiamo dalle sottoscrizioni presenti sui fogli di guardia che fu committente anche di Athos, Haghia Anna Kyriakon 8 (luglio 1751), 65 (f. 5^{v}) e 119. È interessante notare che le sottoscrizioni sono perfettamente uguali.

[84] Esempio degno di nota è rappresentato dalla triade Athos, Lavra E 151 (613), Paris. gr. 362 e Vat. Reg. gr. 23 imparentati tra loro. Lavra E 151 (613) (Spyridon Lavriotes-Eustratiades 1925, p. 90; Koder 1969, p. 33; Guillaumont 1971, pp. 194-197) ai ff. 249-250 mostra la rubrica κεφάλαια δύο καὶ στίχοι attribuiti a Simeone. A. e C. Guillaumont mettono in relazione i capitoli con quelli presenti nel Vat. Reg. gr. 23 (Guillaumont 1971, pp. 197-200) e Paris. gr. 362 (Guillaumont 1971, pp. 187-194). Nulla sappiamo di questi frammenti. Ricordiamo tuttavia che Darrouzès definiva le tre serie riportate dal Paris. gr. 362 (ff. 202-206; 206-208; 208^{v}-214), per un totale di capp. 106 (39 + 20 + 47), come una silloge aberrante.

Athos, Lavra M 54 (1745)[85]
Cartaceo; XVIII sec.; pp. 952; mm. 210 x 150; ll. 26.

Nel 1797 di proprietà di un certo Antimos, personaggio in vista di Smirne, il volume fu ereditato da Nicolaos Aristiades che ne fece dono al monastero di Esphigmenou il 27 maggio 1844. Nulla sappiamo invece delle circostanze che portarono al suo passaggio nella biblioteca di Lavra.[86]

Secondo P. Géhin si tratta di una miscellanea di orientamento "neo-esicasta", come prova la presenza in apertura delle due Μέθοδοι dello Pseudo-Simeone e Niceforo l'Esicasta. La sua singolarità consiste nel riprodurre una cospicua serie di testi che compaiono in identica forma nella *Filocalia*.[87] Tale apparentamento ha condotto alla formulazione di alcune prudenti supposizioni. In base alle evidenti affinità, A. e C. Guillaumont optano per una datazione alla seconda metà del XVIII sec. e così concludono: «si le manuscrit n'est pas celui qu'ont utilisé les auteurs de la Philocalie pour faire Évagre dans leur recueil, il en est un frère jumeau»,[88] mentre più cautamente P. Géhin, collocandolo tra il XVII e il XVIII sec., osserva che «il fatto che non si trovasse all'Athos alla fine del XVIII secolo, bensì a Smirne, lascia pensare che esso non sia la fonte diretta della *Filocalia*, ma piuttosto che sia apparentato a una delle fonti principali».[89]

Tra la congerie di testi ascetici che lo compongono, i *capita* simeoniani sono raccolti in due sezioni. Alla p. 837 leggiamo ἐκ τῶν κεφαλαίων τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου, mentre alla p. 840, dopo la rubrica τοῦ αὐτοῦ ἕτερα κεφάλαια, è trasmessa una ulteriore raccolta che termina a p. 855. J. Darrouzès, che non ha collazionato il ms., definisce la serie «deux groupes d'extraits non identifiés».[90] Al contrario A. e C. Guillaumont ci offrono un'informazione di primaria importanza, seppure par-

[85] Descrizione: Spyridon Lavriotes-Eustratiades 1925, pp. 312-313; Darrouzès 1957, p. 15; Guillaumont 1971, pp. 267-270; Géhin 2001, pp. 97-102.
[86] A margine della p. 71 leggiamo: (prima mano) καὶ τόδε μετὰ τῶν ἄλλων πέφυκε κτῆμα τοῦ σεβασμιωτάτου ἡμῶν δεσπότου ἁγίου σμύρνης κῦρ ἀντίμου ,αψϙζ΄ [= 1797] μαΐου ϛ΄; da qui Nikolaos Aristiades scrive Κληρονομικῶς εἰς τὸν αὐτάδελφος τῆς αὐτοῦ σεβασμιότητος Νικόλαον Ἀριστειάδης. Sempre Aristiades in un secondo momento continua: τὸ παρὸν βιβλίον ἀφιέρωσα διὰ ψυχικὴν σωτηρίαν τοῦ ἀειμνήστου καὶ σεβάστου αὐταδέλφου μου πρῶην Κων. Κυροῦ Ἀνθίμου τῶν γονέων καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ εἰς κοινόβιον τοῦ ἁγίου ὄρους ὀνομαζομένου Ἐσφιγμένου καὶ ἔστω εἰς ἐνθύμησιν. Σμύρνη τῇ 27 μαΐου 1844 Νικόλαος Ἀριστειάδης. Non aggiunge sostanzialmente nulla la nota a p. 412.
[87] Géhin 2001, pp. 100-103.
[88] Guillaumont 1971, pp. 267, 269-270.
[89] Géhin 2001, pp. 97-98.
[90] Darrouzès 1957, p. 15.

ziale, quando osservano che i primi capitoli presenti a p. 837 corrispondono a *Cent.* 1, 10-11. 14. 31. 49 nell'edizione Darrouzès. Confrontando con il testo della *Filocalia-PG* osserviamo che la sequenza è molto simile, ma permangono delle rilevanti differenze di disposizione. Lo studio diretto del ms. infine esclude ogni suo possibile legame con il testo della *Filocalia*. Difatti nella prima serie (pp. 837-840) è riportata un'antologia di soli 19 capitoli,[91] dei quali ben pochi ricorrono anche nella *Filocalia*. Tutti presentano il progressivo numerico a margine, in corrispondenza della maiuscola capolettera. Inoltre il copista evidenzia graficamente il passaggio tra capitoli andando di volta in volta a capo. Medesime caratteristiche presenta la seconda sezione (pp. 840-855). Più ampia della precedente – conta 54 paragrafi[92] – anch'essa non presenta alcuna affinità con la raccolta filocalica. Si registra anzi un disordine interno tale da indurre a classificare questa antologizzazione come atipica rispetto al resto della tradizione.[93]

Athos, Dionysiou 269 (3803) e Athos, Lavra Λ 6 (1496)[94]

Presentiamo in sinossi questi codici a motivo della rubricazione assai simile delle sezioni contenenti i capitoli, nonostante essi siano stati riprodotti in periodi diversi. Il primo risale infatti al XV sec., mentre Lavra Λ 6 (1496) è datato al 1734. Su Dionysiou 269 (3803) al f. 28 è riportata una ἐκλογὴ ἐκ τῶν κεφαλαίων Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου, alla quale seguono altri κεφάλαια πάνυ ὡραῖα νγ΄. J. Darrouzès annota: «les chapitres au nombre de 53 commencent par πίστις ἐστί: c'est le type de l'extrait vulgarisé par la Philocalie» senza aggiungere altro, ma lasciando intendere che ci troviamo di fronte ad un rimaneggiamento. Anche in Lavra Λ 6 (1496) al f. 117 compare una ἐκλογὴ ἐκ τῶν κεφαλαίων Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου […] πάνυ ὡραῖα καὶ ὠφέλιμα. In questo caso J. Darrouzès rapido sentenzia «incipit πίστις ἐστίν. Type de la Philocalie». Supponiamo che i due codici siano apparentati e propongano un'ulteriore scelta dei capitoli che costituiscono l'antologia confluita nella *Filocalia-PG*.

[91] Riportiamo l'elenco completo utilizzando la numerazione Darrouzès: *Cent.* 1, 10-11. 14. 29. 31. 49. 55-56. 58-59. 61-62; *Cent.* 3, 70. 76. 7-11. 13.

[92] Ne vengono numerati in realtà 53, ma il copista commette un errore di numerazione al n° 37.

[93] Ecco le corrispondenze con l'edizione Darrouzès: *Cent.* 1, 63-64; *Cent.* 3, 12. 20-22. 29-30. 32-33. 35. 38. 43-44. 49-50. 52. 55. *app.*; *Cent.* 1, 88; *Cent.* 3, 59; *Cent.* 1, 2-4. 7-8. 35-38. 51. 53-54. 56-58. 60. 64-66. 71-72. 84; *Cent.* 2, 8. 11-14. 16-19. τῷ πολλὰ ψάλλοντι (seconda parte del capitolo: ὥσπερ ὁ διηνεκῶς ἀτενίζων); *Cent.* 3, 100.

[94] Descrizione: Lampros 1900, I, p. 391, e Darrouzès 1957, p. 14; Spyridon Lavriotes-Eustratiades 1925, p. 262, e Darrouzès 1957, p. 15.

Athos, Iviron 557 (4677)[95]
Risalente al XVIII sec., immediatamente prima dei ff. 376-378 riporta una raccolta di capitoli introdotta dalla rubrica τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου κεφάλαια πρακτικὰ ρνε΄. J. Darrouzès rende noto che si tratta di una serie corrispondente all'edizione della *Filocalia* con l'omissione di alcuni capitoli, ma non collaziona il testo né lo inserisce nello *stemma*. A. Kambylis invece ritiene che il ms. non abbia alcun legame con la famiglia del Patm. 427.

Syllogus Constantinopolitanus 18 (Ankara T.T.K. 18)[96]
Cartaceo; 1729; ff. XI + 498; mm. 217 x 160; ll. 21-25.
Raccoglie opere in prosa di Simeone e alcuni versi alfabetici (f. 393^{v}). B. Krivocheine[97] ritiene che per la trasmissione delle *Catechesi* (ff. 89-359^{v}) dipenda dal Vaticano gr. 1729. P. Moraux ci informa che ai ff. 362-365 e ai ff. 366-393[98] ricorrono due sezioni che rispettivamente definisce come *Questions et réponses* e *Neuf exposés sur des questiones diverses*. In base agli *incipit* indicati dal catalogatore e alla consultazione diretta dei ff. 366-393, il volume non riporta il nostro testo né l'antologia inserita nella *Filocalia-PG*.

Discussione sulla tradizione manoscritta

Dal raffronto delle edizioni della *Filocalia* (Venetiis 1782, p. 782)[99] e dell'*Editio Zagorea* (Venetiis 1790, pp. 553-554)[100] deriva un risultato importante per il proseguo della discussione: i paragrafi sono presenti in due versioni differenti,[101] evidentemente derivate dall'uso di manoscritti appartenenti a famiglie distinte. Questa conclusione trova ulteriore conferma nell'organizzazione generale del testo dei capitoli. La *Filocalia* pre-

[95] Descrizione: Lampros 1900, II, p. 170; Darrouzès 1957, pp. 14-15; Koder 1969, p. 33; Kambylis 1976, p. LXV.
[96] Descrizione: A. Ehrhard, «Byzantinische Zeitschrift» 33, 1933, p. 380 (Besprechungen über I. Hausherr-G. Horn); Krivocheine 1963, pp. 85-86, 123; Moraux 1964, pp. 42-49; Darrouzès 1966, pp. 43-44; Koder 1969, p. 31; Kambylis 1976, pp. CIV-CVII; Sinkewicz 1992, Byz. Auth. 005, D8-K9.
[97] Krivocheine 1963, p. 123.
[98] Errore in Sinkewicz 1992, Byz. Auth. 005, E9: i capitoli non iniziano a f. 356^{v}.
[99] Legrand 1928, § 1086, pp. 391-392.
[100] Legrand 1928, § 1258, pp. 514-515.
[101] Abbiamo ritenuto inopportuno riportare per esteso i due passaggi. Le varianti significative sono state ugualmente considerate in fase di edizione e inserite in apparato.

senta un'antologia nella quale confluiscono senza distinzione uno zibaldone dei *capita* del Nuovo Teologo e un estratto del *Discorso Ascetico* di Simeone Studita, secondo la seguente tavola di corrispondenza:

Filocalia-PG	Darrouzès
n° 1-20	*Cent.* 1, 10-29
n° 21-35	*Cent.* 1, 37-51
n° 36-52	*Cent.* 1, 53-69
n° 53-54	*Cent.* 1, 80-81
n° 55-58	*Cent.* 1, 83-86
n° 59	*Cent.* 2, 8
n° 60	*Cent.* 2, 21
n° 61	*Cent.* 3, 3
n° 62	*Cent.* 3, 5
n° 63	*Cent.* 3, 14
n° 64-68	*Cent.* 3, 17-21
n° 69	*Cent.* 3, 23
n° 70-73	*Cent.* 3, 26-29
n° 74-85	*Cent.* 3, 45-58
n° 86-98	*Cent.* 3, 60-76
n° 99-111	*Cent.* 3, 79-91
n° 112-113	*Cent.* 3, 93-94
n° 114-118	*Cent.* 3, 96-100

Filocalia-PG	Alfeyev
n° 119-120	n° 41*-40*
n° 121-126	n° 5-11
n° 127-130	n° 1-4
n° 131	n° 7
n° 132-152 (incompleto)	n° 12-32 (completo)
Interrogatus	–

Diversamente l'*Editio Zagorea* riporta alle pp. 527-554 una raccolta di 181 capitoli di Simeone,[102] al termine dei quali, come è stato detto, è stato inserito *Interrogatus*, senza numero identificativo e graficamente unito al capitolo precedente. Alle pp. 555-564 seguono quindi tutti i *capita* dello Studita, sotto la rubrica Λόγος ἀσκητικὸς ἠθικὸς κεφαλαιώδης Συμεῶνος τοῦ Εὐλαβοῦς τοῦ καὶ γέροντος χρηματίσαντος τοῦ Ἁγίου εἰς κεφάλαια μ΄.

Le evidenti differenze di organizzazione e contenuto ci inducono a ritenere che le edizioni a stampa siano il punto di arrivo di due ramificazioni della tradizione manoscritta.

[102] La corrispondenza con la *Filocalia* giunge fino al n° 63.

Famiglia A = *Filocalia*

Affrontare la questione sulla provenienza dei testi patristici inseriti da Macario di Corinto (1731-1805)[103] e Nicodemo l'Aghiorita (1749-1809)[104] nell'edizione della *Filocalia* significa discutere un ambito della complessa questione filocalica per il quale la conoscenza e la valutazione delle fonti appaiono ancora ad uno stato magmatico.[105] K. Ware ha notato difatti che la prefazione del volume, pur descrivendo il progetto complessivo dell'opera, non offre alcun dettaglio circa il metodo di raccolta del materiale, lasciando a noi l'interrogativo se sia stato utilizzato un unico modello oppure molti e se la sua provenienza sia o meno athonita.

Un passo della seconda lettera di Paisij Veličkovskij all'archimandrita Teodosio,[106] nel quale lo *starec* ricorda il lungo soggiorno di Macario presso il monastero di Vatopedi durante la fase preparatoria dell'edizione, ha indotto A. E. Tachiaos a identificare gli antigrafi della *Filocalia* con due volumi appartenenti alla biblioteca del monastero: Athos, Vatopedi 605 (XIII sec.) completato da Athos, Vatopedi 242 (XV sec.).[107] Il primo, pur annoverando i capitoli simeoniani, fa parte di quella famiglia di testimoni che restituiscono integralmente le tre centurie con l'aggiunta di alcuni *capita ascetica* e dunque non può essere considerato modello per la *Filocalia* nella quale, come detto, è presentata una forma antologizzata, caratteristica di un ramo della tradizione.[108] L'ipotesi alternativa formulata da P. Géhin, che ha riconosciuto nell'Athos, Lavra M 54 (1745) (XVII-XVIII sec.) un testimone assai interessante date le indiscutibili corri-

[103] L. Petit, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9/2 (1927), coll. 1449-1452; D. Stiernon, in *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980), coll. 10-11; C. Papoulides, Μακάριος ὁ Νοταρᾶς (1731-1805), ἀρχιεπίσκοπος πρώην Κορινθίας, Ἀθήνα 1974; C. Cavarnos, *St. Macarios of Corinth*, Belmont, Mass. 1977[2].

[104] Citterio 2002, pp. 905-978; D. Stiernon, in *Dictionnaire de Spiritualité* 11 (1982), coll. 234-250; Euthimios 1920-1921.

[105] K. Ware, in *Dictionnaire de Spiritualité* 12/1 (1984), coll. 1337-1343 (in part. 1338); Darrouzès 1957, p. 13; Tachiaos 1981, pp. 208-213; G. M. de Durand, *Sur une base manuscrite de la Philocalie*, «Revue d'Histoire des Textes» 21, 1991, pp. 19-36; Ware 1991, pp. 29-33; Géhin 2001, pp. 96-102.

[106] Per il testo V. Pelin, *The Correspondence of Abbot Paisie from Neamtz (III). Letter to Teodosie Archimandrite at the Sofroniev Hermitage*, «Revue des Études Sud-Est Européennes» 32, 1994, pp. 349-366. Per la traduzione italiana, vd. *Appendice. Le lettere a Teodosio*, in A. Mainardi (ed.), *Paisij, lo starec. Atti del III convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale», Bose 20-23 settembre 1995*, Magnano 1997, pp. 270-304.

[107] Tachiaos 1981, pp. 208-213 (in part. 210-211).

[108] Darrouzès 1957, p. 16; Krivocheine 1963, pp. 94-95.

spondenze con la raccolta filocalica,[109] risulta nel caso dei capitoli del Teologo del tutto insufficiente. Come abbiamo notato nella sezione precedente, l'assenza di *Interrogatus* e la collezione dei *capita*, decisamente difforme per numero e ordine rispetto alla tradizione, escludono ogni possibile apparentamento.[110]

Tra i codici da noi visionati abbiamo registrato lontane affinità con il testo pubblicato solo nel Coisliniano 292 (= C, XIV sec.). Sul piano dell'organizzazione generale è l'unico testimone a presentare l'antologia simeoniana unita all'estratto del *Discorso Ascetico* di Simeone Studita, così come avviene nella *Filocalia*. Tuttavia bisogna sottolineare che l'ordine interno dei capitoli dello Studita si differenzia rispetto al testo a stampa perché in perfetto accordo con il resto della tradizione. La forma mutila dell'ultimo paragrafo (n° 155 = Alfeyev 32) richiama da vicino l'interruzione netta del cap. 152 della *Filocalia-PG*, tuttavia anche in questo caso è necessario notare che diverso è il punto di corruzione: mentre in C il testo si conclude con l'espressione ἔλλαμψιν τοῦ θείου φωτός, nella *Filocalia* prosegue fino a ἐμφιλοχωρεῖ. Considerate le caratteristiche del guasto, pare assai probabile che il testo di C procedesse, impossibile accertare fino a quale punto. La maggiore difficoltà sul piano della struttura interna consiste infine nella collocazione di *Interrogatus*. Diviso in due paragrafi distinti (n° 122-123) è inserito tra gli equivalenti capp. 41*-40* dell'edizione Alfeyev e la restante collezione da attribuire allo Studita, quindi abbondantemente anteposto rispetto alla posizione nella *Filocalia*.

Venendo alla valutazione delle caratteristiche del testo tràdito, notiamo innanzitutto la scarsa qualità e l'imprecisione dell'ortografia del copista. Seppur breve, *Interrogatus* conta numerose *défaillances*: χρεωστῆ, οὕτο, πρὸς φιλεῖ, ἐκεῖνω e πάσι. Nonostante ciò, C riporta alcune varianti significative rispetto alla tradizione, in questi punti sempre concorde, che motivano la sua separazione dal resto dei testimoni: ἔξωθεν, l'inversione degli aggettivi nella locuzione τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ τραπέζῃ, la sostituzione di μὴ ἰδὼν con λοιπὸν. Una riflessione a parte meritano le due spaziature lasciate dal copista. In apparenza ingiustificate data la scrittura fitta, lasciano intravedere l'incertezza nella lettura dell'antigrafo e compromettono la comprensione dei rispettivi enunciati. Richiama la nostra attenzione soprattutto la prima lacuna: il testo si interrompe bruscamente alle parole ἐν τοῖς οὐρανοῖς riprendendo con le parole τὸν φύσει ὄντα. In

[109] Géhin 2001, pp. 96-102.

[110] Il supposto apparentamento con Athos, Esphigmenou 62 (2075) ipotizzato da Darrouzès non è verificabile data l'impossibilità di visionare il codice, mentre le osservazioni di de Durand restano valide solo per gli scritti di Marco l'Eremita.

questo modo C tace su un punto critico del nostro estratto che segna la netta divergenza tra la versione filocalica e la totalità dei codici, ovvero sulla lezione ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου che pare a tutti gli effetti un'aggiunta del revisore athonita. L'affinità testuale più indicativa tra C e la *Filocalia* si registra per l'espressione μετὰ τοῦ Πατρός, di cui il codice parigino è unico testimone.

In base alle evidenti differenze sia sul piano dell'organizzazione del materiale sia per quanto concerne la qualità e le varianti testuali, riteniamo che C rappresenti un ramo secondario della tradizione, divenuto modello archetipico per quel (o quei?) codice il cui testo fu utilizzato e revisionato da Macario e Nicodemo.

Famiglia B = *Editio Zagorea*

Nel 1790 *con licenza de' Superiori e privilegio* fu pubblicata a Venezia la traduzione in neogreco dell'intero *corpus* delle opere di Simeone il Nuovo Teologo, suddivisa in due parti, sotto il nome di Dionigi Zagoraios. Il materiale adottato, la gestazione e i reali curatori di quest'opera voluminosa rappresentano ad oggi altrettanti interrogativi.

Sulla base di due notizie riportate da Eutimio, biografo di Nicodemo, e da Paisij Veličkovskij[111] sappiamo che, dopo la pubblicazione della *Filocalia* (1782), Macario e Nicodemo intrapresero per Simeone un nuovo lavoro di edizione, che tuttavia non vide mai la luce se non nella versione volgarizzata.[112] Il progetto si collocava in una stagione di grandissima rinascita dell'interesse per gli scritti e la personalità del Nuovo Teologo, soprattutto negli ambienti athoniti. Fattori indicativi di questa *renaissance* simeoniana si desumono in primo luogo da un rinnovato impulso nella ricerca di manoscritti più antichi, utili ad approntare edizioni o traduzioni più affidabili, di cui grandi promotori furono Paisij Veličkovskij[113] e lo

[111] Rispettivamente Euthimios 1921, pp. 211-212, e Pelin, *The Correspondence*, cit., p. 361. Per la traduzione italiana vd. *Appendice. Le lettere a Teodosio*, cit., p. 296.

[112] Interessante l'ipotesi in Ware 1991, pp. 36-37: gli editori privilegiarono l'inserimento nella *Filocalia* di opere rare e inedite, prevedendo un programma di edizioni separate per gli autori di maggior peso. Così K. Ware spiega il minimo peso di Simeone e Gregorio Palamas nella *Filocalia* e i rispettivi progetti di edizione, sfortunatamente sfumati. Oltre ad essi, l'unico a vedere la luce fu l'edizione della *Corrispondenza* di Barsanufio e Giovanni, pubblicata postuma a Venezia nel 1816. Vedi Citterio 2002, pp. 923-925.

[113] Ricordiamo brevemente il contatto del monaco ucraino Vasilij Barskij nel 1744 con la comunità caramanlide della *skiti* di san Basilio, visitata nel 1762 da Paisij Veličkovskij, che richiese copia di alcuni manoscritti di Simeone. Su questo si veda

stesso Macario, quindi da un'intensa attività di copiatura di codici e compilazione di versioni metafrasizzate[114] accompagnata ad una rifiorita produzione iconografica, in particolar modo nella *skiti* di Kausokaliba.[115] Nonostante rappresenti una forma surrogata del progetto iniziale e manifesti evidenti limiti, l'*Editio Zagorea* si inserisce a pieno titolo nel quadro di questi fermenti intorno all'opera di Simeone.

In base alla documentazione disponibile,[116] la critica è solita ridimensionare il ruolo di Dionigi Zagoraios ipotizzando che Nicodemo, reale curatore del materiale raccolto da Macario, si sia servito di lui come semplice copista e poi per umiltà lo abbia indotto a firmare come autore il lavoro. Sarebbero infatti da attribuire a Nicodemo il prologo e la seconda parte del volume,[117] rimasta anonima, in linea con una consuetudine propria dell'Aghiorita.

È invece indispensabile per la nostra discussione raccogliere informazioni sul conto di Macario. Accanto alla notizia riferita da Eutimio, che colloca nel 1784 la consegna del materiale pronto per l'edizione del "libro di Simeone il Nuovo Teologo" a Nicodemo, vanno menzionati i lunghi soggiorni del vescovo di Corinto sull'isola di Patmos nel decennio 1780 e successivamente. Qui egli strinse solidi legami con il monastero di san Giovanni il Teologo, come testimonia l'intensa attività all'interno dell'annessa biblioteca che condusse alla compilazione di un inventario del

A. E. Tachiaos, *L'irradiamento di Simeone il Nuovo Teologo nel mondo russo e greco del XVIII sec.*, in S. Chialà, L. Cremaschi (edd.), *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli. Atti del X convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sessione bizantina, Bose 15-17 settembre 2002*, Magnano 2003, pp. 309-322: 314-319. Altrettanto significativa la menzione di un «libro di Simeone» in due lettere (4 e 5) del 1785 dello stesso Paisij a Doroteo Voulismas in A. E. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century*, Thessaloniki 1986, pp. L e 267-269.

[114] Notevole l'attività nella *skiti* di Haghia Anna: Const. Syll. gr. phil. 18 (1729); Anna 57 (1750), Anna 8 (1751), entrambi commissionati dallo ieromonaco Anthimos; Anna 60 (1775), Anna 63 (1760-1790). Inoltre ricordiamo: Haghiou Pavlou 75 (14) del 1779, Iviron 557 (4677) datato al XVIII sec.

[115] K. P. Charalampidis, *Rappresentazioni iconografiche di Simeone il Nuovo Teologo*, in Chialà, Cremaschi (edd.), *Simeone il Nuovo Teologo*, cit., pp. 335-338.

[116] Sarebbe necessaria una nuova valutazione del materiale e delle notizie in nostro possesso per chiarire meglio i tempi e le modalità che condussero alla versione zagorea.

[117] Citterio 2002, p. 922; D. Stiernon, in *Dictionnaire de Spiritualité* 11 (1982), col. 237. C. Papoulides (Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, Ἀθήνα 1990^{3}, p. 111) pensa che l'apporto dell'Aghiorita si sia limitato alla mera trasmissione di testi all'editore-traduttore Dionigi.

fondo, datato al 1793 e di pugno dello stesso Macario.[118] Secondo recenti ricerche,[119] proprio da Patmos proveniva il manoscritto (Patmiaco 561), che, contenente la versione neogreca di E. Romanites del *Combattimento spirituale* di L. Scupoli, fu utilizzato come modello per l'adattamento della suddetta opera, edito da Nicodemo con il nome di *Combattimento invisibile* (Venetiis 1796).[120]

È possibile allora immaginare che parte del materiale consegnato nel 1784 da Macario per l'edizione completa degli scritti del Nuovo Teologo sia di origine patmiaca? Questo interrogativo ci introduce direttamente alla discussione dei rapporti presenti tra i codici della seconda famiglia.

I manoscritti Vatopedi 667 (= V), Patmiaco 427 (= P), entrambi risalenti al XIV sec., Vaticano gr. 1782 (= Q) datato al 1584, apografo di P, e Haghia Anna Kyriakon 63 (1760-1790) (= A) mostrano numerose affinità sia per ciò che riguarda l'organizzazione generale sia sul piano testuale. Tutti, infatti, presentano i capitoli simeoniani distinti in due sezioni: vengono trasmessi innanzitutto i *capita* attribuiti a Simeone Studita (sempre nella versione completa) e quindi gli originali simeoniani (= *Filocalia* capp. 1-120) con in coda *Interrogatus*. Solo A inverte l'ordine delle sezioni. Non compare inoltre alcuna numerazione interna ad eccezione della serie del Nuovo Teologo trasmessa da PQ.

Il più antico risulta essere V. Presenta difatti uno spazio in corrispondenza con la prima lacuna lasciata da C e due note marginali (τοιοῦτον οἷον, τῆς ἐμῆς).[121] Esse sono state integrate nel testo di P, ma il medesimo copista ha successivamente espunto l'intera espressione che non compare né in QA né nell'*Editio Zagorea*. Infine ancora in V la nota al f. 200^{v} attribuita all'Aghiorita, se autentica, lascia adito a credere soltanto che Nicodemo abbia consultato il codice in un periodo successivo al 1782.[122] Tuttavia V non può essere considerato il modello diretto per l'edizione del 1790 poiché attribuisce ancora la paternità della prima serie al Nuovo Teologo, a differenza di PA.

[118] All'epoca il patrimonio della biblioteca contava anche il lascito della Scuola di Patmos, confluito più di vent'anni prima come documenta il catalogo del 1769. Entrambi i cataloghi (1769 e 1793) sono stati pubblicati in appendice a Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, κατάλογος τῶν ἐντύπων, I, Ἀθήνα 1993. Si veda inoltre E. Phragkiskos, Οἱ σωζόμενοι κατάλογοι τῶν ἐντύπων τῆς βιβλιοθήκης τῆς Μονῆς ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου, in Ἱ. Μονὴ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου - 900 χρόνια ἱστορικῆς μαρτυρίας (1088-1988), Ἀθήνα 1989, pp. 311-330.

[119] Citterio 2002, pp. 943-955.

[120] Citterio 2002, p. 927 con bibliografia.

[121] Esse non compaiono in C.

[122] Il testo presenta differenze non trascurabili con la *Filocalia*.

Per le notevoli ricadute sulla nostra ricostruzione ci pare opportuno ora soffermarci proprio su tale questione.[123] Data l'assenza di qualsiasi indicazione in Q, riteniamo che P, almeno fino al 1584, annoverasse i capitoli dello Studita come autentici simeoniani. Solo in seguito infatti fu aggiunta la postilla alla rubrica iniziale ad indicare la reale paternità. Essa compare, con una formula più estesa e in tono protocollare, anche in A e in Haghia Anna Kyriakon 57 (1750), in quest'ultimo però erroneamente anteposta ad una sparuta raccolta di originali del Nuovo Teologo. Per dirimere la questione è indispensabile appoggiarsi alle osservazioni di J. Koder e A. Kambylis[124] sulla trasmissione del testo degli *Inni*. Analizzando l'ordine interno e osservando la mancanza di alcuni inni in quel ramo della tradizione che portò all'edizione del 1790,[125] entrambi gli editori congetturano che sull'Athos nel XVII sec. esistesse un apografo di P (α*/δ) e che ad una sua copia (α**/β) siano da ricollegare Haghia Anna Kyriakon 57 e 60 e Haghiou Pavlou 75. In ragione di questa ricostruzione è possibile allora ipotizzare una duplice spiegazione alla postilla di P: 1) l'annotazione fu aggiunta in un periodo compreso tra il 1584 e la prima metà del XVII sec., quando presumibilmente fu riprodotto α*/δ, oppure 2) l'attribuzione maturò tra il XVII e il XVIII sec. in ambienti athoniti e solo in seguito fu registrata in P da Macario di Corinto quando si occupò della catalogazione del fondo patmiaco (1793). Questa seconda ipotesi ha anche il pregio di non escludere che lo stesso P abbia fatto parte del materiale affidato a Nicodemo.

Illustrati i problemi concernenti l'organizzazione e la *facies* generale, passiamo a osservare le affinità tra i codici della seconda famiglia. In accordo con C, VPQA riportano la lezione ἵνα δύναται. Ciò ci induce a concludere che la locuzione nella *Filocalia* (ἵνα δύνηται) sia il frutto del lavoro di revisione e normalizzazione compiuto da Nicodemo. D'altra parte va ugualmente ascritto all'Aghiorita l'inserimento della formula ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, poiché assente in VPQA e nell'*Editio Zagorea*.

L'apparentamento di questo ramo della tradizione con la versione neogreca è poi documentato con evidenza dalla variante κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν εἰς αὐτὸν trasmessa da PQA e tradotta fedelmente da Dionigi (κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος ὁποῦ ἐδόθη εἰς αὐτὸν). V ne riporta una versione in parte differente: τὴν χάριν τε τοῦ ἁ-

[123] Alfeyev 2001, pp. 58-62. L'editore qui considera il problema, ma sospende il giudizio sulla sua soluzione, evitando anche di fornire ipotesi di ricerca.
[124] Koder 1969, pp. 36-42; Kambylis 1976, pp. CLIII-CLXXXIII.
[125] La *faute commune* a questa famiglia di codici è rappresentata dallo spostamento di *H.* 43 all'inizio del *corpus* e dall'assenza di *H.* 5, 21 e 53.

γίου πνεύματος εἰς αὐτὸν. Una seconda prova è rappresentata dall'assenza della dossologia finale (VPQA e *Editio Zagorea*), con ogni probabilità anch'essa inserita dal curatore della *Filocalia* come cornice conclusiva dell'intera raccolta simeoniana. Inoltre, come osservato, il fatto che in P la *lectio* τοιοῦτον οἷον ὑπὸ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας τῆς ἐμῆς ἠξιώθην sia cancellata, in quanto effettivamente superflua nell'economia del passo, è all'origine dell'espunzione della medesima in QA[126] e nell'*Editio Zagorea*.

Risulta invece singolare incontrare nell'edizione del 1790 la forma analitica κατ᾽ ἀρχὰς anziché il corrispondente sintetico καταρχὰς, univocamente trasmesso dalla tradizione (C e VPQA) e di certo più comune nella lingua neoellenica. Una particolarità di questo genere si spiega verosimilmente immaginando che il traduttore, accanto al nuovo materiale affidatogli, avesse a disposizione anche una copia dei *capita* editi nella *Filocalia*.

Infine una discussione a parte merita il codice A.[127] Accanto alle lezioni citate, trasmette quattro varianti che documentano lo stato di degenerazione del testo tràdito, a testimonianza del grande lasso di tempo che lo separa dal resto della tradizione: ὁ ἱερεὺς ὁ μέλλων ἱερουργεῖν / οὐ τὸ σωμάτιον / παρά τινος ἄλλου / ἢ ἰδὼν.

Dall'insieme di notizie ed indicazioni offerte dalla tradizione manoscritta si perviene ad una serie di conclusioni circa la trasmissione del testo di *Interrogatus*. Esso appare come un elemento caratteristico di una certa formula di epitomazione dei *Capitoli teologici, gnostici e pratici*. Bisogna infatti immaginare, in un periodo antecedente al XIV sec., la costituzione di uno zibaldone di *capita*. Esso raccoglieva da un lato una versione antologizzata di originali simeoniani estratti dalle tre centurie con accorpati in coda alcuni capitoli di dubbia provenienza (= *Filocalia* capp. 119-120), dei quali l'ultimo e più controverso era appunto *Interrogatus*; e dall'altro la frazione superstite di quello che era stato il *Discorso Ascetico* di Simeone Studita, sempre tramandata a fianco dei capitoli del discepolo e quindi da tempo attribuita al Nuovo Teologo. A partire dal XIV sec. questa tradizione subì una bipartizione: mentre la struttura originale, che prevedeva la distinzione netta delle due serie, venne conservata in V e nei

[126] Riteniamo questa una delle maggiori difficoltà per la ricostruzione offerta in Alfeyev 2001, p. 66. Egli infatti fa discendere A senza mediazione da V e non da P, considerati entrambi come modelli indiretti dell'*Editio Zagorea*.

[127] Abbiamo avuto già modo di evidenziare la composizione "ibrida" del codice che, accanto agli originali simeoniani, tramanda anche la *Vita* di Simeone redatta da Niceta Stethatos già nella versione volgarizzata da Zagoraios (f. 653).

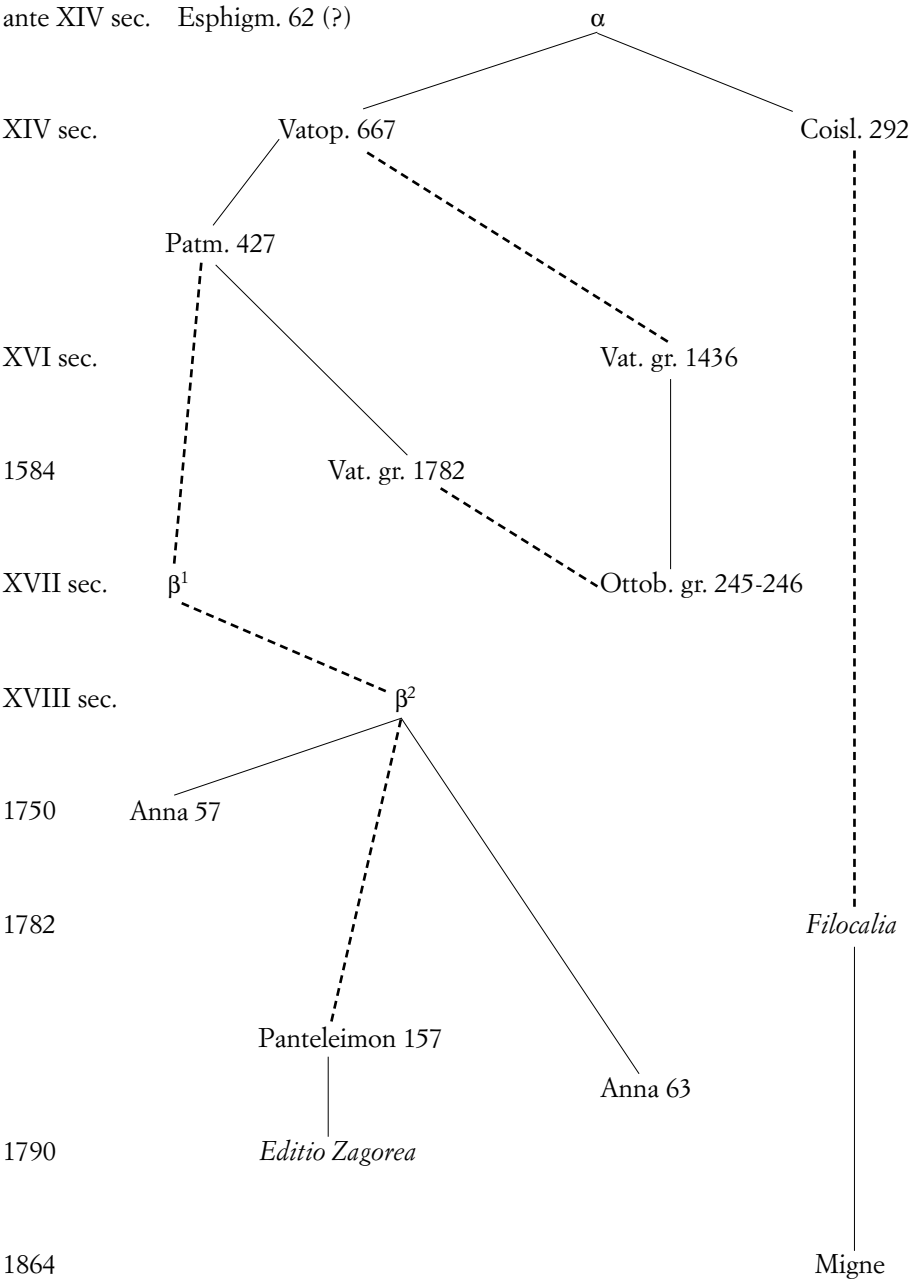
testimoni di questa famiglia, si configurò una nuova formula di presentazione del testo nella quale la prima sezione fu posposta alla seconda, come dimostra l'ordine presente in C. Un testimone di questo ramo della tradizione, del quale non è rimasta traccia, deve poi essere servito quale modello per la compilazione della parte della *Filocalia* dedicata a Simeone. Date le evidenti differenze di organizzazione interna siamo obbligati a congetturare inoltre che la sequenza abbia subito una seconda sistemazione nell'ordine di presentazione dei capitoli, limitata alla sezione dello Studita, a motivo della quale *Interrogatus* è stato collocato in coda all'intera silloge. È impossibile tuttavia verificare se queste modifiche siano dovute ad un momento di discontinuità della tradizione manoscritta o se invece siano subordinate a scelte ecdotiche dei curatori della *Filocalia*. In altre parole, vanno ipotizzati due criteri di organizzazione del materiale simeoniano per spiegare la sequenza riportata nella *Filocalia*. Il primo – che definiremmo passivo – presume che Macario e Nicodemo abbiano riprodotto esattamente l'ordine dei capitoli così come si presentava in un codice (perduto o non ancora recensito?) imparentato con C. Diversamente bisogna immaginare un intervento consapevole e attivo sul testo da parte degli editori. Riordinando i capp. 121-152, essi avrebbero collocato *Interrogatus* a conclusione della raccolta per le palesi differenze con il resto dei capitoli (modulo dialogico, presentazione del santo in terza persona), strutturando la silloge secondo un principio di progressiva inautenticità.

Il secondo ramo appare invece decisamente più solido e documentato. Il codice V, utilizzato come modello per la versione rimaneggiata dei capitoli presente nel Vaticano gr. 1436 e confluita poi nell'Ottoboniano gr. 246, servì da antigrafo per P, il cui copista ritenne necessario adottare alcune emendazioni, confidando probabilmente in un altro testimone più attendibile.[128] A sua volta P fu duplicato nel 1584 (Q) ed un'altra sua copia (β^1) raggiunse il Monte Athos (XVII sec.). Una copia[129] di quest'ultimo (β^2) rappresentò infine la base per la produzione di Haghia Anna 57, Panteleimon 157 (progetto o copia del progetto dell'*Editio Zagorea*) e Haghia Anna 63, termine ultimo di questa tradizione. Infine ancora dal secondo apografo di P fu riprodotto tardivamente Panteleimon 670.

[128] Ipotizziamo questo sulla base dell'espunzione dell'espressione che incorpora le note marginali di V.

[129] Va presumibilmente collocato in questo periodo il riconoscimento della paternità dello Studita della prima sezione.

Stemma


ante XIV sec.
Esphigm. 62 (?)
α
XIV sec.
Vatop. 667
Coisl. 292
Patm. 427
XVI sec.
Vat. gr. 1436
1584
Vat. gr. 1782
XVII sec.
β1
Ottob. gr. 245-246
XVIII sec.
β2
1750
Anna 57
1782
Filocalia
Panteleimon 157
Anna 63
1790
Editio Zagorea
1864
Migne

Edizione critica

C = Coislinianus 292
V = Vatopedi 667
P = Patmiacus 427
Q = Vaticanus graecus 1782
A = Haghia Anna Kyriakon 63
Z = *Editio Zagorea*
vS = *vita Symeonis*
Ph = *Philocalia*

> omisit
\+ addidit
~ mutato ordine scripsit

Ἠρωτήθη ποτὲ ὁ ἅγιος καὶ μακάριος οὗτος Συμεὼν ὁποῖος εἶναι ὀφείλει ὁ ἱερεύς, καὶ ἀπεκρίθη λέγων· ἐγὼ μὲν οὐκ εἰμὶ ἄξιος εἶναι ἱερεύς· πλὴν ποταπὸς εἶναι ὀφείλει ὁ μέλλων ἱερουργεῖν τῷ Θεῷ ἀσφαλῶς ἔγνωκα· ἐν πρώτοις μὲν ἁγνὸς οὐ τῷ σώματι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ· καὶ πρὸς τούτοις ἀμέτοχος εἶναι πάσης ἁμαρτίας. Δεύτερον δὲ ταπεινὸς καὶ τῷ ἔξω ἤθει καὶ τῷ ἔνδοθεν τῆς ψυχῆς καταστήματι. Εἶτα ὅτε παρίσταται τῇ ἱερᾷ καὶ ἁγίᾳ τραπέζῃ νοερῶς μὲν τὴν Θεότητα, αἰσθητῶς δὲ τὰ προκείμενα ἅγια ὁρᾷν ὀφείλει ἀναμφιβόλως· οὐ μὴν δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἐν δώροις ἀοράτως παρόντα ἐνοικοῦντα κεκτῆσθαι χρεωστεῖ ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ γνωστῶς ἵνα δύνηται οὕτω μετὰ παρρη-

1 ἠρωτὴθη CQ; ἐρωτὴθη V; ἐρωτώμενος vS 31, 6 | ἅγιος > Z | ὁ ἅγιος καὶ μακάριος οὗτος Συμεὼν > vS || 2-3 ἐγὼ μὲν ἱερεὺς εἶναι οὐδαμῶς εἰμι ἄξιος ~ vS 31, 9 || 3 ὁ ἱερεὺς ὁ μέλλων ἱερουργεῖν A || 3-4 πλὴν ὅμως ἀσφαλῶς ὁ ταπεινὸς οἶδα ποταπὸς ὀφείλει εἶναι ὁ ἱερεὺς vS 31, 10-11 || ὅμως ἐγνώρισα καλῶς τὶ λογῆς πρέπει νὰ εἶναι ἐκεῖνος ὁποῦ μέλλει νὰ ἱερουργεῖν εἰς τὸν Θεὸν Z || 4 πρῶτον μὲν Z vS 31, 11 | ἁγνὸς CVQ | καθαρὸς παρθένος Z | οὐ τῷ σωμάτιον A || 5 Δεύτερον δὲ > vS || 6 τάπεινός Q | τῷ ἔξωθεν C; τῷ μὲν ἔξωθεν vS 31, 13; ἐξωτερικὸν … ἐσωτερικὴν Z | τῆς ψυχῆς > vS | συντετριμμένος + vS 31, 14 || 7 τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ τραπέζῃ ~ C; ὅτε δὲ τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ παρίσταται vS 31, 14-15; εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν Z | καὶ + VA || 7-8 τὴν μὲν Θεότητα νοερῶς τὰ δὲ ἄχραντα μυστήρια αἰσθητῶς Z || 8 τὰ προκείμενα δῶρα vS 31, 15 | ὁρᾶν C; ὀφείλει ὁρᾶν ~ vS 31, 16 || 8-9 οὐ μὴν δὲ, ἀλλὰ καὶ > vS | καὶ πρὸς τούτοις Z || 9 δόροις Q || 10 χρεωστῆ C; χρεωστεῖ > vS | γνωστῶς κεκτῆσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ vS 31, 16-17; γνωστῶς μέσα εἰς τὴν καρδίαν του Z | δύναται CVPQA

σίας τὰς ἱκετηρίας προσφέρειν καί, ὡς φίλος πρὸς φίλον διαλεγόμενος, οὕτω λέγειν· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δηλούσης τῆς εὐχῆς ὡς τὸν φύσει ὄντα Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχων οἰκοῦντα ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν εἰς αὐτόν. Τοιούτους εἶδον πρεσβυτέρους, συγχωρήσατέ μοι, πατέρες καὶ ἀδελφοί.

Ἔλεγε δὲ καὶ τοῦτο ὡς περί τινος ἄλλου, ἑαυτὸν ὑποκρύβων καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων δόξαν ἐκφεύγων, ὑπὸ δὲ φιλανθρωπίας αὐτοῦ ἑαυτὸν ἀναγκαζόμενος φανεροῖ· ἤκουσά, φησι, παρά τινος μοναχοῦ ἱερέως θαρρήσαντός μοι ὡς προσφιλεῖ αὐτοῦ ὅτι· Οὐδέποτε ἐλειτούργησα μὴ ἰδὼν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼς αὐτὸ εἶδον ἐλθὸν ἐπ᾽ ἐμοὶ ὅτε με ἐχειροτόνουν καὶ τὴν εὐχὴν τοῦ ἱερέως ὁ μητροπολίτης ἔλεγε, τοῦ Εὐχολογίου ἐπικειμένου τῇ ἀθλίᾳ μου κεφαλῇ. Ἐρωτηθεὶς οὖν παρ᾽ ἐμοῦ πῶς τοῦτο εἶδε τότε καὶ ἐν ποίου εἴδους μορφῇ, εἶπεν· ἁπλοῦν μὲν καὶ ἀνείδεον, πλὴν ὡς φῶς· καὶ ὡς ἐθαύμαζον καταρχὰς ἰδὼν ὃ οὐδέποτε ἐθεασάμην. Καὶ τί ἂν εἴη τοῦτο διαλογιζομένου μου, ἔλεγέ μοι μυστικῶς ἐκεῖνο ὥσπερ ἐν γνώσει φωνῆς· Ἐγὼ οὕτω πᾶσι προφηταῖς καὶ ἀποστόλοις καὶ τοῖς νῦν ἐκλεκτοῖς τοῦ Θεοῦ καὶ ἁγίοις ἐπιφοιτῶ· τὸ γὰρ ἅγιον Πνεῦμά εἰμι τοῦ Θεοῦ.

1 ὡς φίλος φίλῳ διαλέγεσθαι τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ vS 31, 17 || 2 οὕτο C | ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου + Ph | δηλούσης τῆς εὐχῆς > C vS (in C spatium vacuum) | ὡς > C || 2-3 ὡς τὸν ἀληθινὸν Θεὸν + vS 31, 19-20 || 3-4 μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος C Ph | τὴν χάριν τε V | διὰ τοῦ οἰκούντος ἁγίου Πνεύματος vS 31, 21 || 4 εἰς αὐτὸν > C Ph; ἐν αὐτῷ vS 31, 21 | ὁποῦ ἐδόθη εἰς αὐτὸν Z || 5 οἴμοι, ἀδελφοί, τί με περὶ τοιούτων ἐρωτᾶτε; vS 31, 8 || 6 παρά τινος ἄλλου A; ὡς περὶ ἄλλου τινὸς ἔλεγε ~ vS 30, 20 || 6-7 τὴν ἀνθρωπίνην δόξαν ἀποστρεφόμενος vS 31, 5-6 || 7 ὑπὸ δὲ φιλανθρωπίας > C (spatium vacuum et αὐτὸς) || 7-8 ὑπὸ δὲ φιλανθρωπίας αὐτοῦ ἑαυτὸν ἀναγκαζόμενος φανεροῖ > vS Z || 8-9 ἤκουσά, φησι, παρά τινος μοναχοῦ ἱερέως θαρρήσαντός μοι ὡς προσφιλεῖ > vS; ὅτι ἤκουσα ἕνα ἱερομόναχον ὁποῦ μοῦ ἐμπιστεύθη ὡς φίλος μου γνήσιος Z || 9 πρὸς φιλεῖ C | ὑπὲρ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας ἠξιώθην + CV cum notis in margine τοῦτον οἷον et τῆς ἐμῆς; τοῦτον οἷον ὑπὲρ τῆς τοῦ πρεσβυτέρου χειροτονίας τῆς ἐμῆς ἠξιώθην P: scriba delevit totam lineam ita ut in Q haec lectio non sit | μὴ > V; ἢ A || 9-10 ἐλειτούργησα ποτὲ ὁποῦ νὰ μὴν ἰδῶ Z | λοίπον C pro μὴ ἰδὼν || 10 εἶδε καὶ ἰδοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον vS 30, 15-16 | ἐλθὼν CV || 10-11 ὅταν με ἐχειροτονοῦσεν ἱερέα ὁ ἀρχιερεὺς Z || 11 καὶ ὁ μὲν τὴν εὐχὴν ἐποίει ἐπ᾽ αὐτῷ vS 30, 14 || 12 ὁ δὲ τὸ γόνυ καὶ τὴν κεφαλὴν ὑποκλινόμενα εἶχε τῷ μυστηρίῳ vS 30,15 | ἐρωτιθεὶς CQ || 12-13 ἐρώτησα ἐγὼ, πῶς τὸ εἶδε τότε εἰς τὴν χειροτονίαν του, με ποῖον εἶδος, καὶ μου Z || 13-14 δίκην ἀπείρου φωτὸς ἁπλοῦν καὶ ἀνείδεον vS 30, 16-17; ὅτι τὸ εἶδον ἁπλοῦν καὶ χωρὶς εἶδος, πλὴν ὡς φῶς Z || 14 κατ᾽ ἀρχὰς PhZ | ὁποῦ δὲν εἶδον ποτὲ || 16 ἐκεῖνω C || 17 καὶ ἁγίους καὶ εἰς τοὺς ἐκλεκτοὺς ~ Z || 18 Αὐτῷ ἡ δόξα, καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. + Ph | εἶπεν + Z

Traduzione

Un giorno fu chiesto al santo e beato Simeone come dovesse comportarsi il sacerdote ed egli rispose dicendo: «Io non sono degno di essere sacerdote, ma so di certo quali requisiti deve mostrare colui che vuole diventare liturgo per Dio. Innanzitutto deve essere puro non solo nel corpo, ma anche nell'anima ed oltre a ciò immune da ogni forma di peccato. In secondo luogo umile sia nell'atteggiamento esteriore sia nella disposizione intima dell'anima. Poi, quando si accosta alla sacra e santa mensa senza esitazione deve guardare spiritualmente Dio, sensibilmente le sante oblate. Inoltre distintamente deve avere in sé, inabitante nel suo cuore, Colui che è presente in maniera invisibile nei doni, affinché in questo modo possa rivolgere in libertà le preghiere e, dialogando come amico ad amico, così dire: "Padre nostro, che sei nei cieli". La preghiera mostra che, egli ha nel cuore Colui che per natura è Figlio di Dio, a dimorarvi secondo la grazia dello Spirito Santo. Per tali riconobbi i presbiteri. Padri e fratelli abbiate pietà di me».

E raccontava anche questo, come riferendosi ad altri per celare la sua persona e per sfuggire la gloria degli uomini, ma trascinato dalla sua umanità: «Ascoltai», dice, «da un tale ieromonaco che si confidava con me come con un amico: "Non celebrai mai la liturgia senza vedere lo Spirito Santo come quando lo vidi scendere su di me il giorno che mi ordinarono sacerdote mentre il metropolita recitava la preghiera del presbitero e l'Eucologio veniva posto sul mio misero capo"». Interpellato da me in che modo lo vide allora, e sotto quale forma, disse: «Semplice e privo di forma, ma come fosse luce. E così mi meravigliavo a vedere per la prima volta ciò che non avevo mai visto e, mentre riflettevo tra me su cosa fosse, Egli misticamente mi parlava ed io ne comprendevo la lingua: "Io così visito tutti i profeti e gli apostoli, i nuovi eletti di Dio ed i santi. Sono lo Spirito Santo di Dio"».

Commento

La ricostruzione delle vicende di trasmissione accompagnata da un'edizione non scioglie in maniera definitiva i nodi di problematicità posti dal nostro testo. Un approccio esaustivo necessita parallelamente di una riflessione sui contenuti, unita ad un'analisi dei moduli espressivi. Se è infatti impensabile attribuire la paternità del passo a Simeone, si impone quale esigenza primaria definire il rapporto e il grado di aderenza e *créance* delle sue tematiche con il resto dell'opera del mistico, così da formulare un'ipotesi intorno agli ambienti in seno ai quali maturò la compilazione del presente estratto e al loro livello di permeabilità verso l'inse-

gnamento del Nuovo Teologo. In questa prospettiva acquisirà particolare rilievo l'esame degli scritti del discepolo Niceta Stethatos. Essi rappresentano documenti privilegiati, utili a stimare la sopravvivenza e il grado di conservazione delle tesi simeoniane nella generazione successiva.

Nell'introduzione abbiamo già avuto modo di evidenziare le caratteristiche strutturali (lessicali, morfologiche e sintattiche) che cadenzano il modulo retorico di questo capitolo, focalizzando l'attenzione sul raffronto sinottico con *Vita* 30-31. Il complesso di tali osservazioni ci induce ad ascrivere *Interrogatus* al genere delle *erotapokriseis*.[130] Questa affermazione va tuttavia immediatamente precisata. L'appartenenza al suddetto genere, ricavabile dalle caratteristiche interne non certo dissimulabili, è in particolar modo sostenuta dalla collocazione del passo all'interno della silloge di capitoli. La classificazione risulta condizionata dal giudizio del primo compilatore dell'antologia. L'epitomatore, con buona probabilità all'oscuro come noi della sua reale origine e posizione, ha implicitamente assimilato l'estratto alla forma letteraria prossima e a lui più nota, quella delle *quaestiones et responsiones*. L'ampia diffusione e l'uso di collezionare questo materiale in raccolte di carattere ascetico, unite all'affinità con il modello dei capitoli[131] e al contenuto esemplare del passo, hanno poi giustificato il definitivo inserimento nello zibaldone dei *capita* simeoniani. Sulla scorta di questa ricostruzione avvertiamo che in realtà la nostra ipotesi di classificazione, seppur plausibile, non può pervenire a un risultato conclusivo. Essa dipende, come qualsiasi altra congettura, dalle scelte e dalle ragioni del compilatore che hanno definitivamente compromesso lo *status* iniziale.

Campo d'indagine ben più fecondo si presenta la ricerca delle convergenze tra i temi enucleati nel nostro passo e la poderosa opera del Nuovo Teologo. A questo proposito, prima di individuare e discutere i singoli argomenti, è necessaria un'osservazione preliminare. Mentre i due paragrafi paralleli della *Vita* ci restituiscono innanzitutto la dimensione storico-agiografica dell'episodio dell'ordinazione sacerdotale e igumenale e l'inno XIV sublima al contrario il vissuto in una meditazione "eucaristica", *Interrogatus* appare come una sintesi del pensiero simeoniano sul tema del sacerdozio, vera teoresi prescrittiva che trova esemplificazione

[130] Tra gli esempi degni di nota ricordiamo: l'*Asketikon* di Basilio di Cesarea (*PG* 31, 906-1306), la *Corrispondenza* tra Barsanufio e Giovanni di Gaza (ed. L. Regnault, Paris 1998-2002), la *Visione* e la già dubbia *Catechesi* (vd. *supra*, n. 12) di Diadoco di Fotica (des Places 1955, pp. 26-28; 169-179 [testo]) e Anastasio il Sinaita (*PG* 89, 329-824).

[131] Géhin 2001, p. 85 e n. 5.

nell'evento personale, opportunamente oscurato dalla finzione narrativa. Il Teologo chiarisce i presupposti che permettono l'accesso all'esercizio sacramentale, illustra le qualità e i requisiti del retto presbitero, ed infine descrive, movendo dalla propria esperienza, quale sia la condizione autentica per celebrare la divina liturgia e toccare i sacri misteri.

L'esclusiva centralità data al tema del sacerdozio si rivela tratto distintivo per un duplice ordine di motivi: 1) negli scritti di Simeone questo argomento, seppur essenziale e caratterizzante la sua ecclesiologia, non trova una trattazione sistematica e compiuta, ma appare, come vedremo, disperso e frammentato; 2) nell'inno XIV tale questione è relegata in secondo piano (vv. 55-74), dal momento che il mistico preferisce esprimere commiserazione per la propria indegnità in vista delle future *curae* pastorali. Registriamo così l'importanza e il valore di questo brano sia per la formulazione sintetica sia per il fortunato intreccio tra riflessione teorico-prescrittiva e dato autobiografico.

Indispensabile per un corretto approccio analitico e utile a definire il percorso e lo sviluppo della tesi simeoniana risulta proporre un elenco degli *argumenta* nodali del brano che intendiamo sottoporre ad indagine:

1. l'indegnità (οὐκ εἰμὶ ἄξιος) e la consapevolezza del retto modello (ὀφείλει εἶναι … ἀσφαλῶς ἔγνωκα) come presupposti della riflessione sul sacerdozio;
2. la purezza (ἁγνός) e l'umiltà (ταπεινός) dell'anima e del corpo (σώματι-ψυχῆς; τῷ ἔξω ἤθει καὶ τῷ ἔνδοθεν τῆς ψυχῆς καταστήματι) in quanto requisiti primari per il presbitero;
3. distinzione tra conoscenza intellettivo-spirituale (νοερῶς) e sensibile (αἰσθητῶς) delle *oblatae* durante la celebrazione eucaristica;
4. l'intima familiarità con Dio (ὡς φίλος πρὸς φίλον διαλεγόμενος) del liturgo;
5. l'inabitazione dello Spirito Santo come *conditio* della reale consacrazione del presbitero;
6. la presenza dello Spirito Santo durante la divina liturgia in forma di luce (φῶς).

Il tema della dignità è centrale nella dottrina simeoniana soprattutto in relazione all'amministrazione dei sacramenti. Essa rappresenta un valore essenziale e primario nella vita cristiana, la cui acquisizione coincide con l'ingresso nella comunità religiosa. Con la sua funzione educatrice, l'unzione dello Spirito eleva e nobilita l'uomo, rendendolo degno (καταξιόω) di essere annoverato tra i credenti.[132] Ci troviamo dinanzi ad un dono di-

[132] *Theol.* 1, 214-216.

vino che suggella il patto di fedeltà tra Dio e il cristiano. Il mantenimento di questo stato di nobilitazione si dimostra tuttavia compito assai arduo. La violazione del patto battesimale a causa del peccato coincide in Simeone con l'allontanamento dal modello del retto cristiano e conduce conseguentemente alla dichiarazione della propria ἀναξία, della quale innumerevoli testimonianze sono disseminate nei suoi scritti. Questa condizione di inadeguatezza diviene ancora più palese e dolorosa quando il mistico riflette sull'accesso al culto e ai misteri divini. Egli si stupisce che Dio rivolga a lui, «persino indegno di vivere», parole immortali[133] e gli conceda la possibilità (με ἀξιοῖς – κατηξιώθη – καταξιοῦμαι) di vedere, toccare, mangiare e tenere nel cuore il corpo eucaristico.[134] Ai suoi occhi appare un paradosso il fatto che proprio lui «il prodigo, il fornicatore e il misero» sia stato scelto (ἠξιώθην) come sacerdote e ministro.[135] Per Simeone infine risulta impensabile celebrare la liturgia in maniera degna (τὸ κατ᾽ ἀξίαν λειτουργεῖν).[136]

Bisogna osservare che queste dichiarazioni tanto negative circa la possibilità di accostarsi all'eucaristia vengono sempre riferite alla propria persona e sono al contempo bilanciate da passi a carattere prescrittivo, nei quali il santo illustra ai suoi lettori/monaci modi e atteggiamenti da adottare per una corretta celebrazione del sacramento. In questi passaggi egli dimostra di avere ben chiaro un modello comportamentale, definito sulla base di qualità e beni spirituali che ritiene indispensabili per l'accesso consapevole al sacramento. Il contrasto tra la testimonianza della propria indegnità e la presentazione di un modello preciso sembra richiamare molto da vicino le espressioni che introducono il nucleo della risposta contenuto nel nostro passo (οὐκ εἰμὶ ἄξιος … πλὴν … ἀσφαλῶς ἔγνωκα). In *Eth.* 14, 224-331 leggiamo:

> Rifletti bene sul senso delle mie parole. Se ti accosti in coscienza e conoscenza, tu partecipi degnamente [ἀξίως] a queste cose; al contrario, tu mangi e bevi in maniera assolutamente indegna [ἀναξίως]. Se hai preso parte in uno stato di pura contemplazione, ecco che sei divenuto degno [ἄξιος] di una simile mensa. Se non ne divieni degno, non partecipi né tanto meno ti unirai a Dio. Coloro che si accostano indegnamente [ἀναξίως] ai misteri divini non pensino di potersi unire grazie a questi a Dio in maniera tanto semplice.

[133] *H.* 19, 11-12.
[134] *H.* 19, 21-22. 25. 29-32.
[135] *H.* 14, 49-54.
[136] *H.* 14, 68-69. Per l'espressione si veda anche vv. 72-73 e *H.* 19, 158.

Simeone non si limita a offrire indicazioni a quanti partecipano al rito eucaristico, ma illustra le caratteristiche del suo modello sacerdotale, specificando le fonti patristiche nelle quali trova fondamento la sua dottrina:

> E non mi parlare di innocenza corporale
> presentandomi testimonianza la cui profondità ignori,
> ma ascolta ciò che Dio ha detto per bocca degli apostoli,
> di Basilio il saggio, la lingua di fuoco,
> le semplici testimonianze del [nostro] padre Crisostomo
> e di Gregorio che ben ha parlato su quest'argomento;
> ascolta e credi come deve comportarsi
> colui che celebra in onore di Dio, Creatore dell'universo.[137]

Il loro insegnamento, accolto e rielaborato, è sintetizzato in numerosi passi, come nel caso della *Cat.* 18:

> Ai sacerdoti insegnerai la pietà, il raccoglimento, la meditazione delle divine Scritture, la conoscenza esatta dei canoni e delle tradizioni apostoliche, la rettitudine dei dogmi, la purezza del cuore, la preghiera assidua e la compunzione, il modo di stare al divino altare nel timore di Dio e nel tremore, il mistero della sacra celebrazione, la rivelazione dei misteri di Dio.[138]

Il complesso di queste testimonianze documenta la piena corrispondenza tra l'insegnamento simeoniano, che collega il concetto di indegnità all'affermazione di un preciso modello, e la posizione mostrata dal mistico nel nostro estratto.

In *Interrogatus* Simeone dichiara che i requisiti imprescindibili per accedere al sacerdozio sono innanzitutto la purezza (ἁγνός) e l'umiltà (ταπεινός). Egli precisa che questi valori devono coinvolgere sia la dimensione materiale sia la vita spirituale del consacrato. Esaminando i testi strettamente inerenti al tema del sacerdozio, con sorpresa registriamo l'apparente assenza di ogni riferimento al tema della purezza. In realtà Simeone preferisce affrontare l'argomento in termini – per così dire – negativi. Ricorrono difatti frequenti espressioni di commiserazione della propria condizione nelle quali il mistico lamenta la sua totale impurità e

[137] *H.* 19, 76-83. Simeone fa qui riferimento ai capp. 103-104 del *Commentarium in Isaiam* (*PG* 30, 285-288) di Basilio di Cesarea (di scarsa importanza il *Sermo ob sacerdotum instructiones*, *PG* 31, 1685-1688), al *De sacerdotio* di Giovanni Crisostomo (ed. A. M. Malingrey, Paris 1980) e ai capp. 14-17 dell'*Apologeticum* di Gregorio di Nazianzo (ed. J. Bernardi, Paris 1978).
[138] *Cat.* 18, 510-520, ma anche *Cat.* 28, 262-293.

inadeguatezza all'ufficio che è chiamato ad assolvere. Nell'inno XIX si domanda meravigliato:

> Come puoi rendere splendenti le mie misere mani,
> che insozzai con le macchie del peccato?
> Come puoi col tuo bagliore divino trasformare le mie labbra
> impure [ἐξ ἀκαθάρτων] transustanziando queste sante offerte?[139]

Il peccato che impedisce l'accesso al sacerdozio appare a Simeone una realtà mutevole che, giorno per giorno, opera e delegittima il presbitero[140] e della quale sarebbe necessario estirpare la radice al fine di ristabilire lo stato di purezza primigenia indispensabile per celebrare i sacri misteri.[141]

La purezza deve tuttavia essere accompagnata dall'esercizio dell'umiltà. In continuità con la tradizione ascetica – pensiamo al grado XXV della *Scala* di Giovanni Climaco – il Nuovo Teologo considera l'umiliazione di sé come una virtù fondamentale per esercitare sia il servizio liturgico sia quello pastorale. L'affermazione di umiltà verso Dio e verso i fratelli diviene inoltre dichiarazione di miseria, di insufficienza e di incapacità ad accogliere e comunicare in pienezza il mistero divino. In questa prospettiva cogliamo la vicinanza tra la prescrizione presente in *Interrogatus* e alcuni passi degli inni XIV e XIX:

> Come io, l'umile [ταπεινός], fui reso degno di diventare
> igumeno dei fratelli e dei misteri divini
> ierurgo e sacerdote dell'intatta Trinità?[142]

> Da' a me misero [ταπεινῷ] la divina potenza.[143]

> Ti unisci a me, rivolgendo parole immortali
> a me debole, umile [ταπεινῷ] e indegno di vivere.[144]

Il conseguimento definitivo dello stato di purezza e umiltà è sempre subordinato al superamento e al rifiuto del peccato, capace di intaccare dell'uomo tanto la carne quanto lo spirito. Appare così naturale che Simeone ritenga che le due suddette virtù debbano interessare tanto la vita

[139] *H.* 19, 15-18.
[140] *H.* 14, 14-15. 21.
[141] *H.* 19, 158-161 e *H.* 14, 7-8.
[142] *H.* 14, 52-54.
[143] *H.* 14, 100.
[144] *H.* 19, 11-12. Sull'argomento si veda *Cat.* 28, 250-257.

materiale che quella spirituale. In ragione di ciò vanno letti alcuni passi nei quali il Teologo si rimprovera l'inettitudine all'ufficio offertogli:

> Tutte le membra del corpo e dell'anima mia
> macchiai sin dalla nascita, essendo tutto peccato.[145]

Arricchito dall'azione di queste virtù, il presbitero è chiamato a riconoscere in maniera distinta (ἀναμφιβόλως) significati e valori dei doni eucaristici.[146] Simeone sovente puntualizza con insistenza che il pane e il vino non soltanto commemorano l'episodio evangelico, ma rappresentano il vero sangue e la vera carne del Cristo vivente e presente nella liturgia. In questa prospettiva i simboli eucaristici sono presentati alla mensa come offerte pronte al sacrificio. Nei suoi scritti, così come nei nostri due paragrafi, il mistico si preoccupa sempre di ricordare ai fratelli la duplicità di significati del rito, conseguente alla duplice ontologia, materiale e divina, delle *oblatae*. Potenziando questo elemento, ne consegue che la celebrazione del sacramento, oltre ad essere un momento di culto, diviene occasione di incontro mistico e conoscenza diretta di Dio,[147] come è ben espresso in un passo contenuto nel XIV opuscolo etico:

> In effetti solo quelli che, prendendo parte alla carne divina del Signore, meritando così la rivelazione attraverso il contatto intellettuale della divinità invisibile, vedono e si nutrono con l'occhio e la bocca dell'intelligenza, sanno che Dio è buono. Coloro che, non mangiando soltanto il pane sensibile in modo sensibile [ἄρτον αἰσθητὸν αἰσθητῶς], ma al contempo bevendo e nutrendosi di Dio in maniera intelleggibile [νοητῶς], cibandosi quindi con doppia sensazione [ἐν αἰσθήσεσι δικταῖς] ora di ciò che è visibile ora di ciò che è invisibile, si uniscono in entrambi i modi alle nature di Cristo, divenendo incorporei e partecipi della gloria e della divinità. Ecco come si uniscono a Dio coloro che degnamente in conoscenza e contemplazione del mistero si nutrono di questo pane e bevono di questo calice con anima e cuore ben disposti. Al contrario coloro che prendono parte a ciò in maniera indegna, privi del dono dello Spirito Santo nutrono solo il corpo e non certo la propria anima.[148]

Il significato della liturgia eucaristica si articola quindi per Simeone su due livelli: il contatto materiale con le offerte benedette consente l'incontro spirituale e mistico con la divinità presente e operante. La netta di-

[145] *H.* 14, 7-8. Si vedano anche vv. 14-15.
[146] *Eth.* 14, 218-223.
[147] *H.* 14, 73-74.
[148] *Eth.* 14, 233-244.

stinzione dei piani è garantita e giustificata dal mistero della transustanziazione:

> Dove è posto il pane e il vino è versato
> nel nome della tua carne e del tuo sangue, o Verbo,
> là tu sei, Verbo e mio Dio,
> e queste offerte divengono in verità il tuo corpo e sangue
> per intercessione dello Spirito e per la potenza dell'Altissimo
> e timorosi noi tocchiamo Dio irraggiungibile.[149]

A conclusione di questa breve rassegna di testi nei quali Simeone invita alla partecipazione spirituale e materiale alla mensa eucaristica, al riconoscimento e alla conseguente distinzione ontologica tra le offerte benedette (τὰ προκείμενα ἅγια) e la divinità presente in esse (αὐτὸν ἐν δώροις ἀοράτως παρόντα), è utile citare un passo dell'inno XLI in cui è Dio stesso a confermare e legittimare la posizione simeoniana:

> Quale pane pronto o quale vino al mondo
> è paragonabile alla mia grazia, allo Spirito divino,
> al pane di vita che io offro
> – mio corpo e mio sangue – a quanti con cuore puro
> e con fede salda, con timore e tremore
> di me si nutrono e bevono in maniera spirituale e materiale [νοερῶς αἰσθητῶς τε].[150]

Proseguendo nell'analisi del passo, notiamo che Simeone introduce un nuovo argomento di notevole interesse. Egli ritiene infatti che per esercitare il sacramento sia essenziale stringere un rapporto intimo e privilegiato con Dio. Questo legame consente un contatto immediato, primo passo per la piena inabitazione dello Spirito. L'esclusiva familiarità (φιλία) è considerata dal santo un requisito indispensabile non solo per accostarsi al culto, ma soprattutto per viverlo nella sua dimensione mistagogica e estatica. Tutto ciò è racchiuso in un'espressione diretta e dal tono quasi colloquiale: ὡς φίλος πρὸς φίλον διαλεγόμενος. Il tema e l'uso di questa terminologia in formule assai affini sono ben documentati negli scritti del Nuovo Teologo, in particolar modo in contesti di argomento illuminativo, nei quali prevale l'immagine di Dio che cerca in prima persona di creare un rapporto intimo ed esclusivo:

> Sia purifichi sia illumini

[149] *H.* 14, 55-60.
[150] *H.* 41, 95-100.

> sia rendi partecipi della luce,
> comunichi la tua divinità,
> visiti e parli a loro
> come ai tuoi veri amici [φίλοις σου γνησίοις].[151]

È altrettanto frequente trovare accenni in specifico riferimento all'ambito sacramentale e all'esercizio del culto, come leggiamo ancora nell'inno XLI:

> Realmente coloro che amano Dio dal profondo del cuore
> e perseverano nel suo amore esclusivo
> e muoiono ogni istante dinanzi alla loro volontà,
> questi sono anche veri amici [φίλοι γνήσιοι].[152]

Ancora in questo inno osserviamo che, al momento di definire sinteticamente il vincolo mistico e sacramentale che lega il sacerdote a Dio, Simeone utilizza le stesse parole che si ritrovano in *Interrogatus*:

> S'intrattiene [*scil.* l'uomo] con Dio senza intermediario
> come un amico con un amico [φίλος ὥσπερ πρὸς φίλον].[153]

Esaurito questo argomento, la risposta di Simeone sino a conclusione del nostro passo, pur mostrando una certa articolazione, propone in realtà un unico tema di disamina: la legittima consacrazione sacerdotale è accordata solo a quanti hanno ricevuto lo Spirito Santo al momento dell'unzione. Il primato degli spirituali, contrassegno dell'ecclesiologia simeoniana,[154] trae fondamento dal fatto che l'inabitazione del Paraclito si ripete in occasione di ogni celebrazione poiché essa sola realizza il mistero e predispone alla transustanziazione. Il sacerdote, consacrato nello e dallo Spirito, diviene quindi il tramite di congiunzione tra realtà divina e umana dal momento che nella luce dello Spirito egli conosce e si unisce a Dio.

Nell'opera del Teologo il tema viene affrontato in maniera asistematica,

[151] *H.* 17, 66-70.
[152] *H.* 41, 267-270, ma anche 24, 195-197.
[153] *H.* 41, 109. Ricordiamo che Simeone inserisce questo argomento anche discutendo i requisiti del retto igumeno. Cfr. *Eth*. 6, 413-414.
[154] È d'obbligo citare l'intera *Epistola* 1 (K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898, pp. 110-127) quale testo di riferimento. In merito al primato degli spirituali A. Golitzin, *Hierarchy vs. Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos and their common roots in ascetical tradition*, «St. Vladimir Theological Quarterly» 38, 1994, pp. 131-179.

tuttavia il numero di occorrenze e la pressoché totale uniformità del lessico ci assicurano della sua importanza e centralità nel quadro della dottrina liturgica e ecclesiologica elaborata dal mistico.

Al fine di rendere il concetto più accessibile ai suoi lettori, Simeone istituisce un parallelo: l'ordinazione presbiteriale è equiparata alla concessione di un incarico da parte dell'autorità imperiale e conseguentemente il rito di consacrazione per unzione dello Spirito è paragonato ad una cerimonia di investitura alla quale il monarca presenzia, trasmettendo e delegando parte del suo potere:

> Allora soltanto, colmo dello Spirito Santo [Πνεύματος ἐμπλησθεὶς Ἁγίου], liberato dalla legge della carne e dalla morte nel peccato, tu sarai giudicato dalla grazia divina come un giudice retto nella valutazione degli altri, poiché confermato in ciò da Dio per opera dello Spirito [διὰ τοῦ Πνεύματος]. Bada, nessuno a questo mondo ha osato rivestire questo incarico prima di essere annoverato dall'imperatore nel rango dei giudici. E se per gli incarichi umani questa è la prassi e tale è il timore di opporsi al sovrano terreno, immagina quale riguardo dobbiamo mostrare per le dignità di Dio in modo da non immischiarci nelle questioni divine, consacrando noi stessi prima di essere chiamati dall'alto, col rischio di cadere nelle mani del Dio vivente.[155]

L'investitura ad opera dello Spirito si pone a conclusione di un percorso nel quale altra tappa fondamentale è rappresentata dalla chiamata divina, descritta dal mistico come una vera e propria precettazione all'esercizio dei sacramenti:[156]

> Non a tutti è lecito celebrare il sacramento
> ma se anche uno riceve integralmente la grazia divina [τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν]
> ed è puro dal peccato originario,
> se Dio non colma l'anima di quello con la divina illuminazione
> per suo ordine [κελεύσματι] e scelta [ἐκλογῇ]
> infiammandolo nel desiderio dell'amore divino,
> non mi sembra ammissibile che egli presieda il sacramento
> e tocchi gli indicibili e temibili misteri.[157]

L'illuminazione allora risulta indispensabile poiché trasmette al consacrato la grazia apostolica. Nella prospettiva simeoniana difatti coloro che si definiscono cristiani – e in particolar modo i sacerdoti – devono accoglie-

[155] *Eth.* 6, 425-436.
[156] Ciò vale anche per l'elezione igumenale, come si evince da *Eth.* 6, 395-399.
[157] *H.* 19, 158-165.

re questo dono in quanto chiamati ad essere apostoli in Cristo e per Cristo.[158] La grazia apostolica istruisce ed opera attivamente affinché le responsabilità e gli impegni del presbitero siano pienamente assolti. L'inabitazione dello Spirito appare così una ricchezza incommensurabile e un patrimonio inalienabile:

> Se hai visto Cristo, se hai accolto lo Spirito
> e grazie ad entrambi sei stato condotto al Padre
> puoi sapere ciò che dico e tento di descriverti
> poiché è enorme, sconcertante e superiore
> ad ogni onore e magnificenza, principato e potenza,
> ricchezza e potere, ad ogni regno
> compiere la liturgia in pura coscienza del cuore
> per la santa Trinità, pura ed immacolata.[159]
>
> Chi, custodendo nel cuore la grazia inabitante dello Spirito,
> non possiede la venerabile Trinità
> che illumina e deifica?
> Chi, divenuto Dio per grazia della Trinità
> e reso degno della gloria somma e celeste,
> potrebbe mai pensare di avere qualcosa di più prezioso
> che celebrare la liturgia e vedere la natura divina
> eccelsa, indicibile e a tutti irraggiungibile?[160]

Sin qui abbiamo collezionato tutta la serie di testi che documentano l'aderenza di contenuti e espressioni tra i nostri paragrafi e l'insegnamento simeoniano intorno all'unzione e la presenza dello Spirito Santo al momento dell'ordinazione sacerdotale e della celebrazione eucaristica. Rimangono ancora da chiarire le modalità e il meccanismo di tale inabitazione. In *Interrogatus* Simeone, citando l'episodio di un anonimo ieromonaco, afferma che lo Spirito si manifesta al presbitero in forma semplice ed invisibile, quasi fosse luce (ἁπλοῦν καὶ ἀνείδεον ὡς φῶς). A ben vedere la paternità dell'immagine può essere attribuita al Nuovo Teologo senza dubbio alcuno rileggendo con attenzione i passi sopraccitati.[161] In questi difatti abbonda una terminologia che rinvia continuamente al tema della visione (ὁράω, θεωρία) e dell'illuminazione (φωτίζω, ἔλλαμψις)

[158] *Theol.* 1, 200-205; *Eth.* 5, 263-271.
[159] *H.* 19, 68-75.
[160] *H.* 19, 53-60.
[161] Ecco l'elenco con alcune integrazioni: *Cat.* 18, 293-298; *Theol.* 1, 200-203; *Eth.* 5, 266-269; 6, 397-399 (con riferimento all'igumenato); 14, 226-227. 242; *H.* 17, 66-67; 19, 55. 62; 20, 205; 58, 240-249.

ad opera dello Spirito che appare sotto forma di luce. Oltre alla frequenza del tema e dell'immagine, è possibile documentare con certezza anche l'ascendenza simeoniana del lessico. Il Nuovo Teologo supera l'impaccio e la difficoltà di rappresentare la natura immateriale e indefinita propria della luce (divina) adottando un'aggettivazione precisa e quasi tecnica.[162] Spesso in contesti estatico-illuminativi egli ritrae la natura divina come forma senza forma (μορφὴ ἄμορφος)[163] e priva di contorno (ἀνείδεος),[164] giungendo ad utilizzare gli stessi attributi che leggiamo in *Interrogatus*:

> Colui che si è unito [ἑνώσας] allo Spirito divino
> è divenuto deiforme per aver accolto Cristo nel suo petto.
> […]
> Ma, o Natura immacolata, essenza nascosta,
> bontà sconosciuta alla maggioranza degli uomini,
> pietà invisibile a quanti vivono privi di senno,
> essenza immutabile, indivisibile, tre volte santa,
> luce semplice e senza contorno [φῶς ἁπλοῦν καὶ ἀνείδεον].[165]

Conclusa la lunga rassegna di testi che provano la convergenza tra i temi enucleati nei nostri due paragrafi e gli scritti di Simeone, rimane un'ultima questione, accennata al principio di questo commento. L'evidente aderenza delle tematiche all'insegnamento del Teologo ci induce a ritenere che l'autore di *Interrogatus* avesse profonda conoscenza delle tesi sul sacerdozio e dei moduli espressivi elaborati dall'igumeno di S. Mamas. La mancanza di informazioni su altri epigoni del pensiero simeoniano ci costringe a concentrare la nostra attenzione sull'opera di Niceta Stethatos. L'influsso di Simeone sugli scritti del discepolo – ad oggi non sufficientemente studiato – è stato così valutato da J. Darrouzès: «En réalité l'influence de Syméon ne semble pas avoir affecté la formation intellectuelle proprement dite de Nicétas. Il y a gagné sans doute cette tendance à ne voir le monde que d'un point de vue mystique, mais il doit sa formation à l'enseignement de son école monastique du Stoudios dont les leçons étaient constituées par la doctrine traditionnelle des Pères».[166] Ciò esclude la possibilità di rintracciare nell'opera del discepolo sezioni o passaggi che ricalchino più o meno letteralmente le espressioni simeonia-

[162] B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985, pp. 143-195.
[163] *H.* 22, 159; 24, 284; 29, 240-241; 31, 2; 50, 42.
[164] *H.* 29, 235; 31, 2; 50, 42.
[165] *H.* 13, 32-33. 37-41.
[166] Darrouzès 1961, p. 35.

ne sul tema del sacerdozio e dell'esercizio sacramentale. Risulta quindi necessario correggere i criteri di ricerca per valutare l'effettiva sopravvivenza e conservazione delle teorie del Nuovo Teologo nella generazione successiva.

Come più volte abbiamo accennato, l'articolata risposta di Simeone mira ad affermare un principio fondante la sua ecclesiologia ovvero il primato degli spirituali sulla gerarchia ecclesiastica. In *Interrogatus* il mistico difatti sottolinea con insistenza che il buon presbitero, oltre a possedere precisi requisiti morali, deve essere consacrato innanzitutto dallo Spirito, come emerge nel resoconto della cerimonia di ordinazione dell'anonimo ieromonaco. Ne consegue che egli consideri la cura delle disposizioni intime, culminanti nell'unzione e nell'inabitazione divina, superiore alla concessione del ministero da parte dell'istituzione ecclesiastica.[167] In sostanza Simeone propone un criterio di definizione dei ranghi gerarchici che antepone l'ordinazione nello Spirito all'ordinazione degli uomini. Nel complesso dell'opera nicetana l'unico scritto di argomento affine risulta essere il trattato *Sulla gerarchia*, di chiara ispirazione areopagita.[168] Già J. Darrouzès, riflettendo sull'eredità del mistico nella costituzione del pensiero dello Stethatos, notava che era possibile riconoscere l'unico influsso diretto di Simeone in un passaggio capitale proprio di questo libello. Difatti ai capp. 36-38 Niceta sostiene che la dignità episcopale deve essere legittimamente esercitata da coloro che hanno ricevuto la manifestazione dello Spirito (φανέρωσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος)[169] e hanno accolto la grazia apostolica (τὴν χάριν ἄνωθεν τοῦ ἀποστολικοῦ ἀξιώματος)[170] ricolmi della luce divina (φωτισθείς τε πλουσίως ταῖς ὑπερφώτοις τούτου ἐλλάμψεσι),[171] piuttosto che da quanti sono stati ordinati per imposizione delle mani da semplici uomini.[172] A rafforzare l'impressione di una ripresa volontaria, a motivo dell'assoluta fiducia sulla genuinità dell'insegnamento del maestro, giunge ulteriore conferma da un'osservazione sempre di J. Darrouzès per il quale è quasi inspiegabile che Niceta, così razionale e accorto, non si renda conto che questa tesi, condotta alle estreme conseguenze, mandi in frantumi l'intero edificio

[167] Darrouzès 1966, pp. 32-34. Con una certa sorpresa quest'ultimo nota un'eco della teoria simeoniana in Cecaumeno (*Strategikon* § 123, p. 170, ll. 15-35 ed. M. D. Spadaro, Alessandria 1998).
[168] Darrouzès 1966, pp. 292-365.
[169] *De hierarch.* 36, 4, ma assai simili 37, 2-3 e 38, 2-3.
[170] *Ibid.* 36, 7; in riferimento a quanti non la possiedono: 37, 6-7.
[171] *Ibid.* 38, 2-3; 45, 5-7.
[172] *Ibid.* 36, 6, e soprattutto 37, 3-4.

gerarchico,[173] altrove illustrato con criterio logico e nel totale rispetto della dottrina ufficiale. Sembra che la conoscenza approfondita dell'insegnamento del maestro e l'adesione convinta alla sua dottrina abbiano prevalso in uno scritto di orientamento altrimenti formale.

Riassumendo i risultati della nostra analisi, possiamo affermare che l'autore di *Interrogatus* mostra un'ottima familiarità con la personalità e l'opera del Nuovo Teologo, tanto da sintetizzare, passo per passo e in maniera impeccabile, il suo pensiero sul tema del sacerdozio, rispettando con scrupolo argomentazioni e moduli espressivi originari.

Le caratteristiche interne al passo, le notizie sulla versione precedente della *Vita*, le indicazioni derivate dallo studio sulla tradizione manoscritta, la conformità dei contenuti con il pensiero simeoniano sul sacerdozio, il cui influsso è ben documentato nell'opera del discepolo, inducono a ritenere che *Interrogatus* sia l'unico estratto superstite della Vita *in extenso* scritta da Niceta Stethatos. La causa della sua sopravvivenza fortunosa va ricercata nella formula apoftegmatica che lo contraddistingue, grazie alla quale questo stralcio è confluito all'interno della raccolta di capitoli attribuiti al santo.[174]

Marco Fanelli

[173] Darrouzès 1966, pp. 35-36.

[174] Ringrazio il prof. Antonio Rigo, che ha seguito questo mio lavoro con generosa disponibilità e dottrina.

AEPOBATEIN. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza

Si suole denominare forse in modo improprio con "scuola nonniana" un gruppo di poeti che si richiamano in modo più o meno evidente ai dettami stilistici e metrici dell'autore delle *Dionisiache* e della *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*. Sarebbe senz'altro più corretto parlare di influenza che l'opera nonniana all'indomani della sua entrata in circolazione ha esercitato sui poeti epici successivi, un'influenza destinata ad esaurirsi nel giro di due secoli, causa non ultima l'inarrestabile declino della forma metrica in cui si era espressa. Si tratta, per citare almeno le opere di un certo rilievo, di epilli narrativi come l'*Ero e Leandro* di Museo e *Il ratto di Elena* di Colluto, o di carmi ecfrastici come la *Descrizione di un giorno autunnale* di Pamprepio di Panopoli, la *Tabula mundi* di Giovanni di Gaza, *La descrizione delle statue del Ginnasio detto dello Zeusippo* di Cristodoro di Copto, la *Descrizione di Santa Sofia e del suo ambone* di Paolo Silenziario.[1]

Come si vede da questo rapido elenco, la componente ecfrastica diviene dominante, estrinsecando le potenzialità digressive della poesia tardoantica[2] e trovando altresì in un elemento statico, come è l'opera d'arte, che si tratti di un quadro, di un mosaico, di una statua o di un edificio, un terreno adatto all'applicazione del criterio interpretativo dominante in quest'epoca, vale a dire l'esegesi allegorica.[3] Si devono a Plotino quei nuovi importanti sviluppi in campo estetico, che svincolano l'opera d'ar-

[1] Considerazioni sulla scuola nonniana in A. Assmus, *Scholae nonnianae*, I, Krotoschin 1864 (Progr.); R. Keydell, *Die griechische Poesie der Kaiserzeit*, «Jahresbericht über die Fortschritte der klassische Altertumswissenschaft» 230, 1931, pp. 41-161 e 272, 1941, pp. 1-71; M. String, *Untersuchungen zum Stil der Dionysiaka des Nonnos*, Hamburg 1966, pp. 115-122; F. Vian (ed.), Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, I, Paris 1976, pp. LVI-LVIX; F. Gonnelli (ed.), Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, II, *Canti XIII-XXIV*, Milano 2003, pp. 7 sgg.

[2] Vd. G. Agosti, *Poemi digressivi tardoantichi (e moderni),* «Compar(a)ison» 1, 1995, pp. 131-151.

[3] Per questa impostazione vd. quanto ho già detto nella recensione a F. Tissoni, *Cristodoro di Copto. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000, in «Prometheus» 30, 2004, pp. 91-95.

te dai canoni classici per coglierne la bellezza nella sua capacità di riflettere l'Uno, se pur solo in parte dato il *medium* materiale in cui si esprime: ed è così che ci si abitua ad andare al di là di ciò che si vede, a cercare significati reconditi che salvino l'arte dalla mera imitazione del mondo materiale, mettendola in diretto contatto con il mondo ideale.[4]

Non è qui il caso di ripercorrere il cammino che dall'*Antro delle Ninfe* e il Περὶ ἀγαλμάτων di Porfirio conduce fino a Proclo, che nel commento ai libri V e VI della *Repubblica* di Platone mette in atto una completa riabilitazione della poesia, facendone uno strumento conoscitivo superiore al ragionamento filosofico, paragonabile alla visione del soprannaturale che si attua attraverso i misteri.[5] Tuttavia una cosa è certa: Nonno e i suoi imitatori vengono in contatto con questo clima culturale; ad Alessandria nel V secolo insegna Ierocle e, sulla base di importanti elementi di confronto, ho altrove avanzato l'ipotesi che Nonno possa essere stato suo allievo;[6] certa è invece la presenza all'Accademia di Atene di Pamprepio e di Cristodoro di Copto.[7] Per quanto riguarda la cosiddetta Scuola di Gaza, sappiamo che i suoi più noti rappresentanti, Enea, Procopio, Coricio e Zacaria, compiono la loro formazione ad Alessandria;[8] per Giovanni, data la totale mancanza di elementi biografici, è alla sua opera che dobbiamo rivolgerci per comprenderne la formazione culturale.

In generale si può dire che a Gaza si realizza, riprendendo una defini-

[4] Per il riflesso dell'estetica plotiniana sull'arte tardoantica vd. A. Grabar, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale,* «Cahiers archéologiques» 1, 1945 ora in *Le origini dell'estetica medioevale*, Milano 2001, pp. 29-83.

[5] Vd. A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.

[6] Vd. D. Gigli Piccardi (ed.), Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, I, *Canti I-XII*, Milano 2003, pp. 14 sgg., e, per Ierocle e la poesia, I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, pp. 70 sg. e C. Van Liefferinge, *Homère erre-t-il loin de la science théologique? De la réhabilitation du «divin» poète par Proclus*, «Kernos» 15, 2002, pp. 199-210: 199 n. 2.

[7] Per Pamprepio e l'Accademia di Atene vd. E. Livrea, *Pamprepio e il P. Vindob. 29788 A-C*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 25, 1977, pp. 121-134; per Cristodoro, Tissoni, *Cristodoro di Copto*, cit., pp. 37 sgg. Più in generale sulla scuola neoplatonica di Atene e l'ecfrasi vd. quanto ho osservato in Gigli Piccardi (ed.), Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, I, cit., pp. 24-26.

[8] Vd. F. K. Litsas, *Choricius of Gaza. An Approach to his Work. Introduction, Translation, Commentary*, University of Chicago 1980 (diss.); P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris 1990, pp. 82-84 e 117-121; B. Cavarra, *Le città e gli intellettuali a Gaza, Alessandria ed Atene nel V e nel VI sec. d.C.*, «Rivista di Bizantinistica» 2, 1992, pp. 137-150.

zione che Ernst Robert Curtius conia per la poesia di Bernardo Silvestre nel XII secolo, «un umanesimo pagano, che riduce l'elemento di cristianità al minimo indispensabile».[9] Per questi retori e poeti imbevuti di ellenismo, che pretendono di far rivivere nella loro città l'ideale dell'Atene classica, al di là della religione, è il platonismo che diviene il fulcro della loro condizione di intellettuali: si scrivono dialoghi parafilosofici nello stile di Platone, in cui si discutono problemi come l'eternità del mondo e l'immortalità dell'anima; lo scopo è quello di difendere i dogmi cristiani contro i principi neoplatonici, ma ciò che balza in primo piano è la profonda conoscenza, quasi uno sfoggio, della dottrina dell'Accademia.[10]

Per quanto riguarda Giovanni, particolarmente importante è la sesta anacreontica,[11] che ci è giunta mutila. Il carme è impostato come un dialogo fra Zeus e Afrodite: la dea piange per la morte di Adone e Zeus le rimprovera di infliggere a uomini e dèi le pene dell'amore; nella seconda parte del carme, dove più incerto si fa il dialogo per una problematica assegnazione delle battute, emergono ad un certo punto riflessioni sul valore del mito. Molto interessanti per rilevare la profonda adesione di Giovanni alla necessità di un'interpretazione allegorica dei miti sono i vv. 76-90: i miti divengono portatori di un messaggio solo se messi in relazione con il mondo delle idee, ma se vengono considerati separatamente da quello possono indurre in errore: così è nata l'idea che gli dèi soffrano, ma la verità si può ristabilire ricomponendo l'unità dei due mondi, quello sensibile e quello ideale.

Giovanni arriva a definire l'essenza del mito nel concetto di separazione – al v. 86 si dice: τὸ δὲ νόσφι τοῦτο μῦθος –, una separazione che l'interpretazione allegorica è chiamata a superare. Si tratta di una sezione del poemetto particolarmente affascinante, dove un linguaggio denso ed ermetico traduce non solo concetti filosofici, ma anche il sincero entusiasmo di un tardo *platonicus* nell'atto di contemplare le entità cosmiche. Si leggano specialmente i vv. 76-80:

> Γάνυμαι τὰ τερπνὰ πάσχων
> ἐσορῶν ἄγαλμα κόσμου
> ὑπερουσίῳ φρονήσει,

[9] E. R. Curtius, *Letteratura europea e medioevo latino* [1948], trad. it. Firenze 1992, p. 129.
[10] Per Enea di Gaza vd. *Teofrasto*, a cura di M. E. Colonna, Napoli 1958, e le *Epistole*, a cura di L. Massa Positano, Napoli 1950; per Zacaria Scolastico, vd. *Ammonio*, a cura di M. Minniti Colonna, Napoli 1973.
[11] Vd. F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, Alessandria 2000, pp. 161 sgg.

> ὅπερ ἤνυσα ξυνάπτων
> νοεροῖς λόγοισι δήσας
>
> Godo a provar diletto nel contemplare con intelletto superessenziale l'immagine del cosmo; sono giunto ad abbracciarla stringendola con parole intellettuali. (trad. F. Ciccolella)

È tenendo conto di questa impostazione culturale che va letta l'opera maggiore di Giovanni, l'ἔκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος. Si tratta di circa 700 esametri ripartiti in due canti, preceduti ciascuno da un proemio giambico, con cui il poeta descrive le raffigurazioni pittoriche della volta delle terme invernali di Gaza: sono personificazioni allegoriche a carattere cosmico, come Urano, il Sole, Aion, la Luna, i quattro Venti, Oceano, le Ore, le quattro Stagioni e così via (per circa 60 figure).

Il linguaggio e lo stile sono nonniani: basta scorrere i luoghi paralleli che il Friedländer, l'ultimo editore della *Tabula mundi*,[12] ha riunito ai piedi del testo, per rendersi conto della quantità di sintagmi formulari, di immagini, di costruzioni sintattiche tipiche del Panopolitano riutilizzate da Giovanni, non sempre a ben vedere in modo perspicuo.

Giovanni in alcuni casi riadatta al suo contesto anche intere scene delle *Dionisiache*. Vorrei ricordare in modo particolare la descrizione delle quattro stagioni che Nonno inserisce alla fine del canto XI: poiché il vino non è stato ancora inventato da Dioniso, l'Autunno vi compare senza le sue abituali caratteristiche di grappoli e tralci di vite, come un personaggio calvo e avvizzito. Giovanni conserva questa peculiarità dell'ecfrasi nonniana, riducendo al minimo le notazioni che riguardano la vendemmia e ponendo al termine di una lunga descrizione, tutta incentrata sugli aspetti astronomici di questa stagione un brevissimo cenno al suo frutto: nel mantello dell'Autunno appena si intravede un βαιὸν ἀποιχοιμένης… λείψανον… ὀπώρης (II 296). Questa scelta sembra motivata unicamente dall'imitazione del corrispettivo passo nonniano.

Si trovano poi evidenti riprese dalla scena dell'allattamento di Emazione e di Armonia da parte di Elettra descritta in *D.* III 384 sgg. nel brano dedicato a Ge e i Karpoi all'inizio del secondo canto della *Tabula mundi* (vv. 7-44), dalla descrizione nonniana della fenice (*D.* XL 394-398) in *Ecphr.* II 208-226 e dall'*excursus* parascientifico sulla formazione del fulmine in *D.* II 482 sgg., che Giovanni utilizza nel bozzetto dedicato a Cheimon, Bronte e Sterope in II 137 sgg. Anche l'inno ad Eracle Astrochitone in *D.* XL 369 sgg. è saccheggiato da Giovanni, che lo utilizza per

[12] P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, Leipzig-Berlin 1912.

l'invocazione proemiale al dio cristiano nel primo canto e per la terminologia relativa al tempo. Giovanni si adegua poi alle nuove regole dell'esametro nonniano, anche se è meno rigoroso nella loro applicazione: ad esempio una deroga importante al sistema appare l'ammissione di parole ossitone in fine di verso, che si ritrova del resto anche in Paolo Silenziario.[13]

Ma tornando al contenuto del poemetto, dopo aver evocato le Sirene, Apollo e le Muse, Giovanni invoca il dio cristiano con epiteti che si richiamano alla *koinè* linguistica del misticismo tardoantico, passando poi a descrivere la croce che campeggia al centro della volta, una croce dai bracci dorati, segno di eternità, circondata da tre cerchi azzurro cupo interpretati dal poeta come simbolo della trinità.[14] Dal punto di intersezione delle due linee fuoriesce un sacro splendore (I 43 sg.):

καὶ ἔνδοθεν ἔστι νοῆσαι
γραμμῶν ἀμφοτέρων ἅγιον σέλας.

Al di là del problema posto dalla concomitanza di un'invocazione pagana e una cristiana,[15] questione su cui si sono soffermati i pochissimi studi dedicati finora a questo poemetto e che comunque si inserisce nella più generale ambiguità in materia religiosa che caratterizza la poesia tardoantica e particolarmente l'ambiente di Gaza, ciò che si impone alla nostra attenzione è il ruolo centrale che la luce svolge nella *Tabula mundi*. Non a caso l'*Ecfrasi* si apre con la descrizione di Urano e di Elio (I 44 sgg.): la loro immagine appare uscire direttamente (v. 44 ὧν ἀποβαίνων) dal punto in cui si incrociano i due bracci della croce. Abbiamo a che fare verosimilmente con l'immagine del Cristo-Sole,[16] che nel corso del poemetto

[13] Vd. C. Caiazzo, *L'esametro di Giovanni di Gaza*, in *Ταλαρίσκος. Studia graeca A. Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli 1987, p. 247.P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, Leipzig-Berlin 1912.

[14] Su questa simbologia vd. C. Cupane, *Il κοσμικὸς πίναξ di Giovanni di Gaza: una proposta di ricostruzione*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 28, 1979, pp. 195-207, e L. Renaut, *La description d'une croix cosmique par Jean de Gaza, poète palestinien du VI^e siècle*, in R. Favreau et M. H. Debiès (edd.), *Iconographica. Mélanges offerts à P. Skubiszewski*, Poitiers 1999, pp. 211-221.

[15] Sul problema storico-culturale concernente il rapporto fra proemio pagano e cristiano del primo canto, connesso a mio avviso con l'occasione per cui fu composta l'ecfrasi, ritornerò più diffusamente in un lavoro di prossima pubblicazione.

[16] Per Cristo come *Sol invictus* cfr. G. H. Halsberghe, *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, e, per il sincretismo tardoantico a proposito del Sole, W. Fauth, *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995; per la presenza

viene rivissuta neoplatonicamente come νοερὸν φάος[17] (II 235), che invade e penetra il cosmo per portare la salvezza: il poema di Giovanni si configura così come un lungo viaggio al seguito di questa luce nei vari momenti salienti che configurano la vita cosmica. In questo senso il poemetto si apparenta a quella letteratura visionaria, in cui l'anima del saggio elevatasi verso l'alto è in grado di rimirare il cosmo e di descriverlo: il verbo ἀεροβατεῖν con cui Giovanni nel prologo giambico designa la scelta di espressione poetica voluta per lui dai suoi maestri, è un chiaro segnale verso questo tipo di letteratura. Ecco il passo in questione:

Ἐγὼ δ' ἀγῶνα περιλαβὼν ταῖς ἐλπίσιν
ἄλλον βαδίζειν τοῖς λόγοισιν ὠιόμην·
ὃν νῦν παρῆκα δεσπόταις πεπεισμένος·
ἀεροβατεῖν γάρ φασι καὶ τὴν εἰκόνα
τὴν παντόμορφον κοσμικαῖς ἐξουσίαις
ὡς ἐκ βίας πέμπουσιν ἐξωπλισμένον
ἐνθουσιῶντα πᾶσαν ἐκφράζειν στίχοις,
ἣν καλλίτεχνος ζωγράφος ζέων θράσει
ἔγραψε συνθείς, καὶ μεθυσθεὶς τὰς φρένας
ὥσπερ φιλάνθρωπός τις ἀνθρώπους γράφων
ἐσωματοποίει τὴν ἀσώματον φύσιν.

Nel propormi questo cimento, pensavo di camminare per un'altra via, quella della prosa; via a cui ora ho rinunciato in obbedienza ai miei maestri. Mi dicono infatti – quasi mi impongono questa missione, armato della mia ispirazione – di librarmi in aria e di descrivere per intero in versi questa immagine che contiene tutte le forme delle essenze cosmiche. Un'immagine che un artista fino in uno slancio d'audacia ha dipinto, dando corpo in un'ebbrezza mentale alla natura incorporea, nella stessa disposizione spirituale con cui un filantropo ritrarrebbe gli uomini.

Nel consueto stile denso ed ermetico Giovanni rievoca per il suo uditorio i motivi che l'hanno costretto a descrivere il quadro cosmico in poesia piuttosto che in prosa com'era nelle sue primitive intenzioni, usando allo scopo le metafore tradizionali della prosa come di un andare a piedi[18] e

di questa simbologia in Nonno vd. D. Accorinti (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*, Pisa 1996, pp. 34-36.

[17] Su questa espressione, che può essere riguardata come una sorta di marchio del neoplatonismo tardoantico, vd. N. Aujoulat, *Le néoplatonisme alexandrin. Hiérocles d'Alexandrie*, Leiden 1986, pp. 40-42.

[18] Con *sermo pedestris* si sogliono indicare generi letterari equiparabili alla prosa piuttosto che allo stile elevato della poesia: cfr. Call. *Aet.* fr. 112, 9 Pf. (in contrap-

della poesia come volo.[19] Ma il verbo ἀεροβατεῖν, che compare per noi la prima volta in Aristofane nelle *Nuvole* per definire ironicamente l'interesse di Socrate per le cose celesti,[20] porta con sé, anche indipendentemente dalla forma letteraria in cui si esprime, la nozione del viaggio, dell'ascesa al cielo con cui metaforicamente il sapiente cerca di conoscere i primi principi.

L'ἀνάβασις εἰς οὐρανόν, che è presente con questo significato già all'inizio del poema di Parmenide, diviene concetto ricorrente nella letteratura mistica d'età imperiale, in modo particolare quella ermetica,[21] ma anche in quella cristiana.[22] Il breve paragone con il filantropo non è come osserva il Friedländer «törichterweise» (p. 166), ma indica un significativo coinvolgimento emotivo ed intellettuale dell'autore di quegli affreschi con i contenuti rappresentati, vale a dire le essenze cosmiche personificate. Dal canto suo anche il poeta, che pure ha il compito soltanto di descrivere l'audacia di un altro (vv. 23-25), si sente innalzato a percorrere quegli aerei cammini non solo verbalmente (I 6 δολιχῷ σκιρτήματι μύθων), ma anche con un impulso spirituale che lo stesso Apollo gli infonde (I 8 σοφίης ἐνοσίφρονι παλμῷ). Dunque per Giovanni questo alzarsi in volo assume un significato conoscitivo oltre che relativo ad una scelta formale, l'ecfraste diventa pellegrino in un mondo da esplorare intellet-

posizione all'andare a cavallo come in Luc. *Demost. enc.* 5); Hor. *Sat.* II 6, 17. Nei retori d'età imperiale il βαδίζειν è visto più spesso contrapposto all'essere trasportati da un carro, come in Arist. *Or.* 45, 8 K. e Plut. *De Pyth. or.* 24, 406E. Per altri esempi di questa *imagerie* vd. E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, I, Leipzig 1898, p. 33 n. 3.

[19] Per questa immagine vd. le testimonianze raccolte da G. B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. Frr. 1+6 D.-K.; Pind. Ol. VI 22-27; pae. VII b 10-20)*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 13, 1995 soprattutto pp. 174 sgg. Per la metafora del volare, mettere le ali in connessione al raggiungere un alto livello di preparazione retorica, vd. R. Cribriore, *Gymnastic of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton-Oxford 2001, pp. 220 sgg.

[20] Alla domanda di Strepsiade su che cosa stia facendo appollaiato in alto, Socrate risponde: ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον (v. 225). Il luogo è ripreso da Platone in *Apol.* 19C, in cui Socrate citando il passo delle *Nuvole* nega di essersi mai occupato di problemi celesti.

[21] Vd. gli esempi raccolti da J. A. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932, pp. 122 sg. Molto vicino è anche un passo di Imerio, *Or.* 48, 35-37 Colonna. Il tema del viaggio astrale ma in contesto didascalico è anche in Manil. I 13 sg. «iuvat ire per ipsum / aera…».

[22] L'idea è spesso filtrata attraverso il racconto biblico del carro di fuoco di Elia: cfr. Clem. Al. *Protr.* 10, p. 68, 6; Cyrill. Al. *Comm. in Ev. Jo.* 4, 375C; Cosm. Indicopl. *Top.* 3.

tualmente e da interpretare: I 4 sg. ἕρπων ξεῖνα κέλευθα, καὶ αἰθέρι πεζὸς ὁδίτης / λύσσαν ἔχων γονόεσσαν ἀείρομαι. Visto sotto questa luce il poemetto di Giovanni precorre la poesia visionaria del Medioevo: si pensi ad esempio ad opere come il *De universitate mundi* di Bernando Silvestre.[23]

Questo nuovo inquadramento culturale e storico-letterario consentirà di leggere il poemetto di Giovanni in un modo completamente diverso da quanto sia stato fatto finora: analizzeremo ora i dati più significativi atti ad illustrare il *Leitmotiv* di questo viaggio, vale a dire l'importanza e il ruolo della luce nella *Tabula mundi.*

Fra le prime figure descritte dopo Urano e il disco del sole che è portato sulle spalle da Atlante, vi sono Sophia e Areté, che appaiono collocate da una parte e dall'altra a reggere il disco del sole. Il loro rapporto con la luce dell'astro è così forte da essere rappresentate in tutto e per tutto come due fasi della luna, quando si mostra argentea al suo primo apparire e quando, crescendo, la sua luminosità, si fa più intensa e diviene del colore della porpora.[24] Della prima infatti si dice chiaramente πρωτοφανὴς Σοφίη περιδέξιος οἷα Σελήνη / ἀργυφέῃ πέπλοισι χαράσσεται (I 71 sg.): il candore della sua figura è la nota dominante del ritratto, e ad un certo punto è assurto ad emblema della purezza spirituale necessaria a coloro che sono dediti alla poesia.[25] L'altra è invece caratterizzata da un chitone di un rosso intenso, che sta a significare per il poeta lo sforzo che compie il pensiero nei suoi slanci creativi per raggiungere l'apice:[26] di lei

[23] Vd. Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 125 sgg.

[24] Cfr. *H. Hom. Sel.* 12 sg. λαμπρόταταί τ᾽ αὐγαὶ τότ᾽ ἀεξομένης τελέθουσιν / οὐρανόθεν e Nonn. *D.* XVIII 114-116, su cui vd. D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno*, Firenze 1985, pp. 234-235.

[25] Sembra di riconoscere in questi versi di Giovanni una nota di rimprovero verso i colleghi professori della scuola di Gaza, che non devono serbare in petto δόλον ἤ τινα μῆνιν, ma «puri noetici alveari d'ape casta» (I 80 sg.). Parimenti in *Anacr.* 5, 37-48 il poeta rimprovererà i giovani allievi di non apprezzare abbastanza i suoi insegnamenti. Questo confronto se non altro ci dice qualcosa sulla cronologia relativa delle due opere di Giovanni, che appare un giovane ancora ossequioso verso i maestri all'inizio della *Tabula mundi*, mentre un insegnante ormai maturo, desideroso di essere considerato come un padre dai propri allievi, nel passo sopra citato. Su questa sottolineatura che porta un po' di luce sul problema cronologico ha attratto l'attenzione un mio allievo, Francesco Bargellini, nella sua tesi di laurea *L'ekphrasis tou kosmikou pinakos di Giovanni di Gaza. Studi propedeutici per una riedizione*, Firenze, a.a. 2003-2004.

[26] Evidenti sono nel passo gli echi esiodei di *Op.* 289-292 relativi al πόνος necessario all'uomo per raggiungere la vetta della virtù; qualche influenza può averla esercitata anche un passo di Quinto Smirneo, V 49-56, in cui si descrive la personificazione

ad un certo punto, I 94 sg. si dice che εἰς πόλον ὄμμα βαλοῦσα / οὐρανίου λαμπτῆρος ἀμέλγεται ὄμπνιον αἴγλην, con una terminologia che rinvia inequivocabilmente al linguaggio con cui Nonno descrive la derivazione della luce lunare dal sole.[27]

Constatiamo poi che in diversi casi anche la gestualità dei personaggi descritti è vista in stretta relazione con la luce del sole: Aion in I 156-159 guarda la luce dello splendente auriga νεύμασιν ἀτρέπτοισιν con immutabile cenno, la rimira dunque fissamente. Questa figura – così si esprime Giovanni in I 145: σύμβολα πολλὰ φέρων ποικίλλεται – è ritratta con un ampio corredo di simboli: la nudità nella parte superiore del corpo esprime il suo essere divino che non ha bisogno per esistere di un chitone ben cucito, mentre il manto che gli copre la parte inferiore del corpo richiama la caducità del genere umano.[28] Siamo di fronte all'immagine del corpo come chitone dell'anima di ascendenza orfico-platonica:[29] il poeta vuol dirci che Aion in quanto pura essenza divina può rimirare la luce del sole direttamente, poiché è della stessa sostanza.[30]

della Virtù rappresentata sullo scudo di Achille. In particolare colpisce la notazione della vicinanza al cielo di Areté che appare seduta su una palma in cima ad un monte: ὑψηλὴ ψαύουσα πρὸς οὐρανόν (v. 52). Nel passo di Giovanni la gioia e la raggiunta facilità per essere giunti sulla cima è rappresentata con la scena della danza a cui il pensiero si abbandona εἰς ἀρετῆς λειμῶνας (v. 91). Anche se questi prati della virtù saranno da intendere in senso metaforico, tuttavia varrà la pena di ricordare che a Smirne, secondo la testimonianza di Philostr. *Vit. soph.* p. 54, 4-5 Kayser, esisteva un κῆπος nel santuario di Areté in cui si diceva fosse sepolto il sofista Polemone.

[27] Gigli Piccardi, *Metafora e poetica*, cit., pp. 229 sgg. Anche Giovanni insiste su questo dato quando descrive Selene in I 205-224, così come avviene a proposito di Iride per cui vd. particolarmente II 178 sgg. Ho tralasciato questi passi in quanto il rapporto con la luce del sole ha qui una valenza astronomica.

[28] Per la scansione alto/basso in una interpretazione allegorica della statua divina di Zeus vd. già Porphyr. Περὶ ἀγαλμάτων 3, 11 sgg., p. 6* Bidez.

[28] Per questa immagine che ricorre già in Empedocle (fr. 126 D.-K.), vd. il commento di L. Simonini in Porfirio, *L'antro delle ninfe*, Milano 1986, pp. 149 sgg.; per il versante cristiano si ricordi il commento ai χιτῶνας δερματίνους di *Gen.* 3, 21 come la mortalità che Dio infligge all'uomo in Clem. Al. *Strom.* III 14; Orig. *In Gen.*, *PG* XII 101A; Greg. Naz. *Or.* 38, 12; *Carm.* I 1, 8, 116; Greg. Nyss. *Or. catech.*, XLV 33C, ecc.

[30] Con ἄτρεπτος si indica una caratteristica del divino soprattutto in ambito cristiano: vd. ad es. Justin. *Apol.* I 13, 4; Eus. *Praep. evang.* VII 19, 5, ecc. Ma la figura di Aion è in realtà molto più complessa ed è presentata essenzialmente come una divinità misericordiosa: la mano destra appoggiata sulla coscia coperta dal mantello è interpretata come un gesto di protezione verso il genere umano. La sinistra, alzata a reggere l'orlo del manto, ha il pollice piegato ad avvolgere le altre quattro dita, se-

Vengono poi alcune figure che hanno a che fare con l'elemento acqua, che esprimono con la loro postura un atteggiamento di ammirato stupore verso la luce del sole: Oceano in I 276 sgg. si porta una mano davanti alla bocca mentre sdraiato guarda stupito quella luce; la sua natura è diversa e bene lo esprime il v. 280: ἀκροκελαινιόων ὑψούμενον ἔδρακε φέγγος, «scuro in superficie guarda lassù in alto la luce». Sembra che esista dunque una polarità irriducibile fra acqua e sole, come fra tenebre e luce. Ugualmente Bythos, l'Abisso, emergendo dalle profondità marine scorge l'occhio luminoso καὶ παλάμῃ θαύμαζε (I 307), si lascia andare ad un gesto di meraviglia. Si noterà che l'espressività dei personaggi è tutta affidata alla gestualità: il fenomeno è tipico dell'estetica tardoantica.[31] È ormai un dato acquisito la predilezione di Nonno a rappresentare i personaggi attraverso la loro gestualità, piuttosto che attraverso un'analisi psicologica; similmente l'arte bizantina preferisce affidare l'espressione dei sentimenti all'enfasi dei gesti piuttosto che all'espressione del volto. Tuttavia, anche tenendo conto di questa tendenza stilistica più generale, l'attenzione prestata da Giovanni alle posture enfatiche delle mani[32] si segnala an-

gno della potenza del dio che regge il cosmo, infondendogli il legame dell'armonia universale. Infine il gesto con cui mostra il mantello è interpretato in I 173 sgg. come un segno di protezione verso l'umanità perché, rivolgendosi al dio, possa sfuggire l'amaro pungolo del dolore. Anche nelle *Dionisiache* di Nonno a questa divinità è attribuito un carattere misericordioso: è Aion infatti che all'inizio del canto VII rivolge un accorato appello a Zeus perché intervenga a porre rimedio all'infelicità in cui versa il genere umano dopo il diluvio universale. Su Aion in Nonno vd. quanto dico in Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, cit., I, pp. 512 sgg.

[31] Sulla gestualità come espressione delle emozioni nell'arte tardoantica e bizantina vd. E. Kitzinger, *The Hellenistic Heritage in Byzantine Art*, «Dumbarton Oaks Papers» 17, 1963, pp. 95 sgg. e 109 sgg.; H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, ivi, 31, 1977, pp. 123-174.

[32] Ecco altri esempi significativi: I 47 Urano è rappresentato nell'atto di tendere le mani χεῖρας ἐφαπλώσας. — 64 il fanciullo che si inscrive nel disco solare ha le braccia spalancate, perché il sole appare ai giusti e splende altresì anche per gli empi. — 69 Sofia ed Areté collocate accanto ad Atlante lo aiutano a sollevare il disco del sole καὶ φλόγα χερσὶν ἄειρεν e 98 Atlante ἐς ἠέρα χεῖρας ἀείρων. — 206 sg. Selene tiene in mano il disco lunare ἐν παλάμῃ δὲ / θῆλυν δίσκον ἔχουσα. — 249 e 256 sg. i Venti trattengono con gesti enfatici le briglie dei loro cavalli. — 321 sg. Eos è descritta nell'atto di sollevare con le mani in un gesto impetuoso la frusta del carro delle Ore (ἀλλομένη δὲ / δεξιτερῇ φαέθουσαν ἀνηέρταζεν ἰμάσθλην), che a loro volta nei vv. 326 sg. stringono con le mani il giogo che serra loro il collo, mentre nei vv. 346 sg. la sesta Ora ha in mano il legame del timone del giogo. — 360 la settima Ora indica con la mano destra l'approssimarsi di una nuova aurora: δεξιτερὴν τείνουσα μετάσσυτον εἰς φάος ἄλλο. — II 14 l'Angelo che assiste al parto di Gaia, le tiene divaricate le gambe con le mani μεθέπων παλάμῃσι λεχώϊα γούνατα Γαίης. —

che per la densità semantica assegnata ad ogni gesto, che viene puntualmente interpretato in modo allegorico: emblematica in questo senso è la scena finale del poemetto, di cui parlerò più avanti.

Accanto all'Abisso emerge dall'acqua la figura di un angelo nell'atto di spiccare il volo verso l'alto (non è l'unico nella folla dei personaggi che popola questa volta): in una mano sorregge una croce, mentre con l'altra sollevata lungo il fianco saluta la luce del cielo (ἠσπάζετο φέγγος Ὀλύμπου, I 313). Il suo gesto sembra evocare l'effusione di una δύναμις divina, quasi un gesto di benedizione: al suo passaggio l'acqua s'increspa (ἄρτι δὲ κυμαίνοντος ἔχων ῥόον Ὠκεανοῖο, I 311) e non si sbaglierà nel vedere allusa in questa figura l'angelo come figura del Cristo o dello Spirito Santo e in questa scena la funzione battesimale dell'acqua.[33] E forse è

21 in un quadretto successivo Gaia tende in alto con la sua mano feconda il corno dell'abbondanza: καὶ γονίμῃ παλάμῃ κέρας ὄμπνιον ὑψόθι τείνει. — 36 sgg. uno dei Karpoi getta le braccia al collo della madre in segno d'amore: ὁ μὲν ἀνθερεῶνι περίπλοκος ἠδέϊ δεσμῷ / μητέρι χεῖρας ἔλιξε συνήορος αὐχένι Γαίης / τερπωλῇ φιλότητος. Un altro tende la mano per ricevere la pioggia dalle nuvole che sono sopra di lui: 42 sg. βαιὴν χεῖρα τάνυσσε περίσσυτον ἠέρι πέμπων, / καὶ παλάμην ἐδίηνε. — 55 sgg. anche le due figure femminili che Giovanni interpreta come Europa ed Asia, in quanto continenti in cui è divisa Ἄρουρα, sono rappresentate nell'atto di ricevere la pioggia che farà crescere i frutti. A questo proposito credo sia necessario discutere il problema testuale al v. 60, dove Friedländer stampa καὶ τραφεραῖς καλάμῃσιν (παλάμῃσιν P) ἐποπτεύουσι κομίζειν / ὑδρελαῖς νιφάδεσσι θαλύσια πάντροφον ὕδωρ (Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*, cit., p. 196). Io credo che vada recuperata la lezione del Palatino, in quanto le mani asciutte valgono come metonimia della terra: τραφερός è epiteto costante della terra fin da Omero e qui si vuol sottolineare che il suolo terrestre ha bisogno della pioggia per far crescere i frutti. Tradurrei così il passo: «Con le loro mani asciutte sorvegliano che l'acqua nutrice di tutto si prenda cura delle messi con l'umore delle sue gocce». Al v. 64 si dice poi chiaramente ἣ δὲ θοῇ ῥαθάμιγγι παλύνετο χεῖρα βαλοῦσα. — 75 sg. Afrodite è rappresentata mentre pone un dito davanti alla bocca δάκτυλον ὀρθὸν ἔθηκεν ἐπὶ στόμα e stende l'altra mano mentre guarda il sole δεξιτερὴν ἐπέτασσε καὶ ἐς Φαέθοντα δοκεύει. — 124 Χειμών tende la mano per far cadere la pioggia sulla terra assetata: καὶ παλάμην ἐτίταινε φέρων χθονὶ νύμφιον ὕδωρ. — 163 sg. l'angelo che è disegnato dietro Bronte allunga le sue mani per contenere la furia del fulmine: καὶ παλάμας ἔστρεψεν ὀπίστερος Ἀγγελιώτης / ὀλκῶν ἠνεμόφωνον ἐπισπεύδουσαν ἐρύκων. — 176 Iride solleva in alto con le mani la fascia in cui si mischiano i colori dell'arcobaleno: χερσὶ δὲ μηκύνασα ῥοδόχροον ἄντυγα μίτρης. — 205 Eosphoros porta in mano al sole la sua lampada. — 249 sgg. della Notte si dice che «Ha appena disteso il braccio sinistro e dell'altra mano sollevando un dito, spia il diffondersi della luce, sì da proiettare l'ombra all'opposto del lucore che appare». — 318 Etere solleva nelle mani una corona per deporla sul capo di Kosmos.

[33] Sull'ἄγγελος figura di Cristo e dello Spirito Santo che vivifica l'acqua battesimale

proprio partendo da questo elemento cultuale che si può spiegare la risemantizzazione in chiave cristiana della volta di questo edificio termale, che rientra nel più generale interessamento da parte della Chiesa nel corso del VI secolo nella gestione delle Terme.[34]

In II 65 sgg. Θάλασσα è raffigurata mentre si volge a rimirare la luce del sole, ma l'atteggiamento stavolta è diverso: i raggi le arrossano le guance, divenendo così parte di lei:

> Οὐδὲ Θάλασσα τέτυκτο διαυγέος ἄμμορος αἴγλης,
> ἀλλὰ κορυσσομένην Φαεθοντίδα λαμπάδα λεύσσει,
> καὶ βλητοῦ φαέεσσι κορύσσετο κύκλα προσώπου.[35]

La differenza dalle altre figure acquatiche si chiarisce subito dopo, quando vediamo il mare prendere le sembianze di Afrodite dal cui grembo fuoriescono i pesci. In questo caso dunque prevale l'aspetto vitale e generativo dell'acqua, che ha bisogno di impregnarsi della luce del sole per svolgere il suo compito creativo.

Ma le figure che forse meglio di altre esprimono questo atteggiamento antinomico verso la luce del sole sono due enigmatiche fanciulle chiamate Euphoriae: si tratta di un brano molto interessante su cui è necessario soffermarsi un po' più a lungo. La loro descrizione viene subito dopo quella della fenice,[36] simbolo del rinnovarsi della vita dopo la morte, in-

vd. J. Daniélou, *Bibbia e liturgia*, trad. it., Milano 1958, pp. 276-286: in relazione al miracolo del paralitico nella piscina di Bethesda in *Ev. Jo.* 5, 4 (passo omesso in molti importanti manoscritti) e la parafrasi di Nonno in *P. Jo.* V 22 vd. G. Agosti (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003, pp. 52 sgg.

[34] Vd. su questo importante aspetto P. Magdalino, *Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople*, in R. Morris (ed.), *Church and People in Byzantium*, Birmingham 1990, pp. 165-188.

[35] L'immagine dell'armatura del sole si spiega con il riferimento che lo stesso Giovanni fa in I 55 al disco radiato: εἰς δέκα τεμνομένη θωρήσσεται. L'espressione κύκλα προσώπου è sempre usata da Nonno nel significato di «guance», significato che andrà verosimilmente adottato anche nel nostro passo (come in II 237), anche se seducente sarebbe qui intendere il sintagma nel senso di «occhi», in quanto si verrebbe a creare un'analogia forte fra l'occhio raggiato del sole e il suo riflesso negli occhi di Thalassa-Afrodite; interpretando così, si spiegherebbe meglio la ripetizione al v. 67 di κορύσσετο, che Graefe propone di correggere in χαράσσετο. Il rapporto di Thalassa con Fetonte è ribadito ancora in II 76 sg.

[36] Sulla simbologia della fenice vd. R. Van den Broek, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Tradition,* Leiden 1972. La versione del mito offerta da Giovanni presenta alcuni elementi originali, tutta volta com'è a rafforzare la correlazione del leggendario uccello con il sole: è così che la fenice si immola po-

terpretato qui in stretta relazione alla circolarità del moto del sole. Rivive qui l'antica simbologia del fuoco come elemento che distrugge una forma corporea per conferirle di converso una sorta d'immortalità. La fenice dunque, chiamata qui ad esemplificare l'associazione della luce del sole all'idea della vita e della morte, costituisce il più appropriato *trait-d'union* con la descrizione che segue, fornendoci la chiave interpretativa delle Euphoriae. Ecco il testo in questione (II 227-238):

Καὶ δύο θάμβος ἔχουσι φιλέμποροι οἷα γυναῖκες
πουλυφόρου Δήμητρος ἀπήμονος ἀνδράσι κοῦραι.
Καὶ φρένα ποιμαίνουσιν· ὃ δὲ θρασύβουλος ἐκεῖνος
τολμηροῖς καλάμοισιν ἀταρβήτοισι χαράξας
Εὐφορίας ἐκάλεσσε βαλὼν σημήϊα μορφῆς.
Ὧν σέβας ἀγλαόμορφον ἐμαντεύοντο χιτῶνες.
Ἡ μὲν χεῖρας ἔχουσα παρηίσι[37] μάρτυρι πομπῇ,
λοξὰ παρακλίνασα κάρη μελανόχροα πέπλοις,
θαμβαλέῃ κραδίῃ νοερὸν φάος εἶδεν Ὀλύμπου·
ἡ δ' ἑτέρη φαέεσσι διάκτορον ὄμμα τανύσσει
φάρεϊ φοινίξασα διαυγέα κύκλα προσώπου,
δεξιτερῆς ὄρπηκας ἐφαπλώσασα ταθέντας.

E suscitano meraviglia in foggia di commercianti
le due figlie della fertile Demetra propizia agli uomini.
Si prendono cura anche della mente; e quell'audace
che con ardito impavido pennello le ha ritratte,
le ha chiamate Euphoriae, introducendo dei simboli nella loro figura.
Le splendide vesti significano[38] la loro maestà.
Una, tenendo le mani sul volto con un impulso che ne rivela la natura,
la testa reclinata di lato che il mantello fa nera,
rimira la luce noetica del cielo con animo sbigottito.
L'altra invece tende lo sguardo come un messaggero alla luce;
un velo le arrossa le guance diafane,
mentre distende i ramoscelli della mano destra.

nendosi di fronte al disco solare per carpirne la vampa infuocata che la incenerisce, per rinascere poi αὐτοφαής (II 215-221). Si ha l'impressione che il poeta abbia alleggerito la leggenda dei suoi elementi narrativi, per creare una scena simbolica di intenso misticismo.

[37] Traduco accogliendo la proposta di correzione avanzata in apparato *ad loc.* da Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius*, cit.: παρηίσι al posto del tradito παρίησι. Questa costruzione col dativo si ritrova infatti in un contesto simile in Nonn. *D.* XXXI 3 χρύσεα χιονέῃσι παρηίσι βόστρυχα σείων.

[38] Per μαντεύομαι ad introdurre il momento esegetico di una figura vd. anche I 87: καὶ χροιὴ πέπλου μαντεύεται, ὅττι… a proposito di Areté.

La personificazione dell'idea di abbondanza, di produttività, vista come una divinità, compare in alcune iscrizioni d'età ellenistica ed imperiale, col nome di Εὐφορία o anche di Εὐπορία;[39] se ci volgiamo al campo delle rappresentazioni pittoriche, senza lasciarci scoraggiare dal silenzio di queste voci nel *LIMC*, troveremo fra i mosaici tardoantichi alcune interessanti risposte alla nostra ricerca. Ad Antiochia ad esempio, nel mosaico detto di Mnemosyne, troviamo due figure, poste accanto alle quattro Stagioni, dal nome significativo di Εὐκαρπία e Ἀγορά. Il significato allegorico della scena verte sull'opera generatrice delle stagioni e sui benefici procurati all'umanità. Levi, che ha studiato queste immagini,[40] riconosce nella figura di Agorà, l'equivalente greco della latina Annona (εὐετηρία), una personificazione del prodotto annuale del raccolto, che è spesso associata a Cerere, da cui ad un certo punto diviene indipendente. Fra gli attributi che le vengono accostati troviamo la cornucopia, le spighe di grano e talvolta una nave o parti di essa, con allusione all'esportazione dei prodotti dei campi. Anche l'Eucarpia di questo mosaico costituisce a detta di Levi un altro aspetto di Cerere. Nel mosaico cosmologico di Merida,[41] troviamo nella parte inferiore, accanto alle personificazioni di Oceano, Tranquillitas e Pharus, tre figure designate come Copiae e Navigia, due delle quali hanno sulle spalle un fanciullo in atto di remare; gli attributi che le contraddistinguono hanno tutti a che fare con la navigazione, a significare l'importanza del commercio marittimo.

A questo punto siamo in grado di capire il motivo per cui le Euphoriae sono descritte da Giovanni come φιλέμποροι οἷα γυναῖκες (v. 227): l'idea di produttività e di abbondanza è inscindibilmente legata a quella del commercio. Tuttavia Giovanni non chiarisce che cosa in concreto doveva suggerire allo spettatore questa notazione, se l'abbigliamento delle due fanciulle o la presenza di qualche attributo: la sua attenzione è attratta piuttosto dall'atteggiamento delle Euphoriae, in quanto gli consente di passare al piano esegetico-allegorico. Ancora una volta constatiamo che il dato descrittivo è il risultato di un lavoro di selezione dipendente dall'in-

[39] Per Euporia come dea vd. *CIA* III 1280a (III d.C.); è altresì una delle Ore in Hyg. *Fab.* 183. In *CIG* II 1104 si parla di un tempio di Eueteria e in *IG* XII 2, 262 è conservata un'iscrizione alla base di una statua di Demetra che riceve l'epiteto cultuale di Eueteria. Euthenia personificata come una dea è presente soltanto nell'Egitto greco-romano dall'età di Augusto in poi, associata spesso al Nilo, rappresentata con in mano spighe e loto.

[40] D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton-Oxford, I, The Hague 1947, pp. 295 sg., pl. LXVII a-b, e J. Balty, *Eukarpia*, in *LIMC*.

[41] Vd. M.-H. Quet, *La mosaïque cosmologique de Mérida*, Paris 1981, pp. 32 sgg.

terpretazione che il poeta dà di una figura, il che a volte, come in questo caso, genera oscurità.

Segue subito dopo al v. 228 l'affermazione della discendenza delle due Euphoriae da Demetra, un dato che, come abbiamo appena visto, appare logico e conforme alla tradizione; la notizia andrà intesa in un senso forse più ampio di una diretta parentela: il poeta ci vuole avvertire che siamo di fronte a due fanciulle demetriache. D'altra parte è cosa nota che, nel culto e nella letteratura si parla spesso di τὼ θεώ, θεσμοφόρω al duale o anche di Δαμάτερες, Μεγάλαι θεαί al plurale, a proposito della coppia Demetra/Persefone.[42] Non è ancora stata studiata l'incidenza di elementi tratti dai Misteri eleusini nell'opera di Giovanni, ma anche ad una prima lettura è possibile riconoscere spunti che provengono da quella sfera religiosa,[43] senza che ciò sia sentito nel benché minimo contrasto con l'impostazione cristiana del poemetto. In una sezione dedicata a render conto delle forze che presiedono alla fertilità della terra, un professore della Scuola di Gaza di evidente formazione neoplatonica non doveva sentire alcun imbarazzo a recuperare figure e idee appartenenti ai Misteri più famosi dell'antichità, che oltre tutto godettero di una vitalità che andò ben al di là dei limiti storici imposti dalla legislazione romana antipagana.[44]

[42] Vd. Th. H. Price, *Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought*, «Journal of Hellenic Studies» 91, 1971, p. 51.

[43] Eloquente in questa direzione è la ripetuta menzione di serpenti che appaiono strettamente legati all'idea della fertilità della terra (valga per tutti il serpente che si attorciglia intorno al collo della Terra e alla cornucopia da lei retta in una mano, in II 23-26, per cui si può evocare il carro di Trittolemo tirato dai draghi, che gira il mondo per seminare il grano) o la spiga mietuta in II 32, che secondo alcune testimonianze costituiva l'oggetto della rivelazione sacra ad Eleusi (cfr. Hippol. *Ref. haeres.* V 8, 39) o ancora la rappresentazione dell'Estate come Θαλυσιάς (II 297) e ἀλωϊάς (II 300), definita significativamente ἐλπὶς ἀνάγκης / ζωιογόνος βιότοιο (II 303 sg.), dove si travalica in modo inequivocabile l'ambito naturale, per introdurre una prospettiva escatologica, quella speranza di vita dopo la morte che è al cuore dei misteri eleusini: vd. le testimonianze raccolte da P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I, *Eleusi Dionisismo Orfismo*, Milano 2002, pp. 209-219. Aleggia in tutta la sezione dedicata alla terra e al suo «matrimonio» con la pioggia la stessa atmosfera sacrale che ritroviamo nella *Descriptio diei autumnalis* di Pampr. fr. 3 Livrea, in cui già l'editore rilevava a suo tempo la presenza di una ritualità pagana ispirata ai misteri eleusini: cfr. Livrea, *Pamprepio*, cit., pp. 128 sg., per la stretta connessione di ciò che sopravviveva del rituale eleusino nella tarda antichità con l'ambiente neoplatonico ateniese.

[44] Sulla sopravvivenza dei misteri eleusini in età imperiale vd. L. J. Alderink, *Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times*, in *ANRW*, II 18 2, Berlin-New York 1989, pp. 1457-1498, e K. Clinton, *The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefac-*

Ma non appena definita l'identità e la sfera di appartenenza di queste personificazioni, Giovanni passa all'interpretazione allegorica dell'atteggiamento in cui sono ritratte: il segnale di passaggio all'esegesi allegorica è dato al v. 229 dalla notazione καὶ φρένα ποιμαίνουσιν, che segna il cambiamento di livello dalla sfera iconografica a quella intellettuale. Le due fanciulle non sono solo chiari simboli della fecondità della terra, ma costituiscono, per chi sa ben guardare e leggere i segni con cui il pittore le ha rappresentate (v. 231, σημήια[45] μορφῆς), un messaggio d'ordine spirituale. E il messaggio è di tale importanza che il poeta sente di dover ricordare al lettore (e allo spettatore) l'audacia dell'artista (v. 230, τολμηροῖς καλάμοισιν ἀταρβήτοισι, che richiama il proemio giambico, vv. 16-19). Dopo aver precisato che le splendide (ἀγλαόμορφον è ipallage) vesti delle due fanciulle sono da interpretare come un segno della loro sacralità,[46] Giovanni passa a descriverle separatamente come due figure connesse in qualche modo alla morte e alla vita. Siamo di fronte ad una sorta di sdoppiamento della figura di Persefone, che per la sua vicenda ben si prestava a simboleggiare sia il regno delle tenebre, l'Ade, che il momento del ritorno alla vita, in un mito con evidenti collegamenti col ciclo annuale della vegetazione. Nell'*Inno orfico 29* a lei dedicato viene presentata nei vv. 15-16 come

> Ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις,
> Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις.

In Giovanni lo sdoppiamento sulla base di queste opposte qualità diviene effettivo e non si sbaglierà nel riconoscere proprio in questo *Inno orfico* una delle fonti del Gazeno: anche la notazione καὶ φρένα ποιμαίνουσι si presenta come un allargamento semantico del φέρβεις… πάντα dell'*H. Orph.* 29, 16, che rimanda all'interpretazione etimologica del nome Φερσεφόνη. Inoltre a parte qualche eco verbale (vd. ad es. *H. Orph.* 29, 9 ἀγλαόμορφε), colpisce nell'ultimo verso del brano l'immagine in cui il poeta rappresenta le dita della mano tesa di una delle due fanciulle come

tors, Second Century B.C. to A.D. 267, ivi, pp. 1499-1539. Per l'arte vd. D. H. Wright, *The Persistence of Pagan Art Patronage in Fifth-Century Rome*, in ***ΑΕΤΟΣ****. Studies in honour of Cyril Mango*, Stuttgart-Leipzig 1998, pp. 354 sgg.

[45] Oltre σημήιον in questo significato Giovanni usa σῆμα in I 150 (σήματα φαίνει / ὅττι…) e II 222 (Ἠελίου τόδε σῆμα περίδρομον, ὅττι…), τεκμήρια in I 309 e σύμβολον in II 51.

[46] Il σέβας è una caratteristica che Giovanni rileva per personificazioni particolarmente importanti: I 76 a proposito di Sophia, I 132 di Areté, I 272 dell'Oceano primordiale e II 313 dello stesso Cosmo.

ὄρπηκας, traducendo in un'ardita metafora (non è la sola a proposito delle mani) il più generico v. 13 dell'*Inno orfico* a Persefone, dove la dea appare

ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις.

Ma il momento più importante della descrizione è sicuramente l'atteggiamento delle due fanciulle verso la luce del sole: è soprattutto a questo riguardo che emergono le note distintive che rendono antitetiche le due Euphoriae. La prima sembra ripararsi il volto con le mani dalla luce del sole e l'ombra che così si produce le scurisce il capo che dietro il mantello appare nero. Il suo contatto con la luce è dunque indiretto ed è fonte per lei di uno sbigottimento che ci rivela la sostanziale estraneità della sua natura rispetto al sole. Al v. 233 l'espressione nonniana μάρτυρι πομπῇ[47] ha lo scopo di avvertire il lettore che quel gesto si carica di un significato più profondo che rivela, «testimonia» la vera natura della fanciulla. Anche la posizione della testa rientra in questa logica esegetica e il suo apparire reclinata da una parte (λοξὰ παρακλίνασα al v. 234) è indice di un essere «obliquo», che si rivolge altrove, incapace dunque di elevarsi verso la luce.[48] L'altra invece indirizza lo sguardo direttamente verso il sole e il suo velo così illuminato le arrossa le guance. L'espressione φαέεσσι διάκτορον ὄμμα τανύσσας, che formalmente deve qualcosa a Nonn. *D.* XXXVII 71 ἀλλὰ θεὸς Φαέθοντος ἐναντίον ὄμμα τανύσσας, sta ad indicare un rapporto più profondo del personaggio verso il νοερὸν φάος, una tensione verso l'alto e una capacità di divenire tutt'uno con quella luce, un po' come un anonimo epigrammatista dice di Platone in *A.P.* IX 188, 3 πρῶτος δ' εἴς τε θεὸν καὶ ἐς οὐρανὸν ὄμμα τανύσσας o ancora Giuliano di sé stesso nell'orazione *A Helios re*, 1, 10 sg.: εἰς αὐτὸν μόνον [il Sole] ἀτενὲς ὁρᾶν ἐπέθυμον.

Nel primo caso dunque il mantello della fanciulla costituisce un ostacolo al suo rapporto con la luce, mentre nel secondo la veste si impregna di quella luce, donando una sorta di luminosa trasparenza al volto della fanciulla. Come abbiamo già visto per la figura di Aion, anche qui agisce la metafora del corpo come mantello e, solo quando il corpo non è di ostacolo all'elevazione dell'anima verso la luce noetica, la vita è possibile con

[47] Su μάρτυς in Nonno vd. F. Vian, ***ΜΑΡΤΥΣ*** *chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie* [1997], in F. Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par D. Accorinti, Alessandria 2005, pp. 565-584, e le mie precisazioni sull'argomento in Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, I, cit., pp. 56 sg.
[48] Vd. Synes. *H.* 1, 259-265.

la sua capacità di creare, per dirla con Giovanni, di far spuntare nuovi virgulti, che sono sì reali ramoscelli di una pianta che spunta a primavera, ma anche e soprattutto prodotti dello spirito.[49]

Il poemetto si conclude con la descrizione di una scena che in qualche modo riassume il senso dell'opera; si tratta dei versi 314-343: l'Etere, che vola alto a causa del calore che gli proviene dalla vampa solare, pone una corona di luce, quasi un investimento dall'alto, sul capo di Kosmos rappresentato come un essere immane in atto di calpestare Physis che appare prostrata ai suoi piedi in forma di leone.

La Φύσις personificata nell'arte si trova documentata soltanto, per quel che mi risulta, nel gruppo dell'Apoteosi di Omero di Archelao di Priene (II d.C.), dove compare nelle sembianze di un fanciullo e, nel mosaico cosmologico di Merida, rappresentata come una figura femminile che si inscrive nella nicchia creata dal drappeggio dei suoi veli, a cui le sfumature cromatiche danno l'effetto della profondità.[50] Ma qui siamo lontani da questo ambito, ché si assiste anzi ad un rovesciamento di questa concezione della Natura, che ha a che fare piuttosto con l'elemento irrazionale che deve essere sconfitto dalla ragione e dall'ordine, perché sia possibile la creazione: ciò è simboleggiato da un gesto della mano di Kosmos, che alza quattro dita della destra, tenendo invece piegato in basso il pollice: questo significa che l'unione dei quattro elementi avviene in base ad una legge di unità.[51] Su questa personificazione del cosmo può

[49] Mi piace evocare qui alcuni versi di Georg Trakl che a distanza di secoli riprendono la stessa immagine espressa da Giovanni: «Balde an Verfallener Mauer blühen / Die Veilchen, / Ergrünt so stille die Schläfe des Einsamen» (*Im Frühling*, da *Sebastian in Traum*, vv. 7-9).

[50] Vd. su questa figura le osservazioni di Quet, *La mosaïque*, cit., pp. 148-152. La Natura come divinità conosce una particolare fortuna nel tardo stoicismo e nel neopitagorismo (in *H. Orph.* 10 è vista come un principio che abbraccia il mondo fisico e morale, come avviene nello stoicismo, vd. G. Ricciardelli, *Inni orfici*, Milano 2000, p. 271; in Mesomede, *H.* 1, la Natura è madre del cosmo). In Claudiano XXII 2, 431 sgg. è vista come il guardiano davanti alla grotta di Aion; in Nonn. *D.* II 650 sgg. la Φύσις ha il compito di risanare le ferite inferte alla terra durante la Tifonia, mentre in XLI 51 sgg. è vista nel ruolo di demiurgo dei primi uomini apparsi sulla terra a Berito, generati νόσφι γάμων (v. 53) per mezzo della mescolanza dei quattro elementi: cfr. Gigli Piccardi (ed.), Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, I, cit., pp. 250 sg. Sull'evoluzione del concetto di natura vd. Curtius, *Letteratura europea*, cit., pp. 123-145.

[51] Una simbologia analoga delle dita è applicata, come si è visto prima, anche alla figura di Aion in I 162 sgg. Si può confrontare per l'analogo significato cosmico la mano votiva di Sabazio, su cui così si esprime K. Weitzmann, *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York 1979, p.

aver agito una suggestione della figura di Eracle nell'atto di sconfiggere il leone di Nemea (cfr. *LIMC*, figg. 1918-1920). Le fatiche di Eracle erano state fatto oggetto di interpretazione allegorica come il trionfo del λόγος sull'irrazionalità (cfr. Corn. *Theol.* 4, 13; 30, 9 *et al.*; Heracl. *Quaest. Hom.* 33). In particolare il leone è visto come l'istinto che porta l'uomo a compiere ciò che è moralmente riprovevole (*Quaest. Hom.* 33, 3).

Ma al di là del modello iconografico, si deve notare che anche in questo caso interagiscono, senza che si possa agevolmente distinguerle, la componente cristiana e quella neoplatonica: penso ad esempio al motivo del cavaliere che calpesta un leone (o più in generale una belva), che ricorre su amuleti protobizantini e stoffe copte: in un caso studiato da H. Maguire[52] una scena analoga è così commentata: ΕΙΣ Ο ΘΕΟΣ Ο ΝΙΚΩΝ ΤΑ ΚΑΚΑ. Ma una visione così negativa della natura come ὕλη si addice anche all'ideologia neoplatonica: il cosmo permeato della luce del Νοῦς informa la materia dei principi razionali ed etici (rappresentati dalle figure di Areté e Sophia) che soli danno un senso alla creazione del mondo.

Il poema termina con la notazione di una consapevole e umile incapacità a comprendere il cosmo: la mente umana si smarrisce, scoprendo i propri limiti davanti al mistero della creazione. Il viaggio finisce qui: la *Tabula mundi* di Giovanni, vista in quest'ottica, sta a testimoniare la capacità dell'ecfrasi tardoantica di costituirsi come un'esperienza mistica visionaria che guida il lettore oltre il visibile.

Daria Gigli Piccardi

185: «The complex iconography encompasses the entire cosmos, beginning at the bottom with fertile earth». Cfr. anche Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*, Leiden 1971, n. 69, figg. 32 e 33.

[52] Vd. H. Maguire, *Garments Pleasing to God: The Significance of Domestic Textile Designs in the Early Byzantine Period*, «Dumbarton Oaks Papers» 44, 1990, pp. 216 sg.; in particolare l'amuleto riprodotto alla fig. 4.

Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia

De vanitate vitae 184-185

ἢ μαχλὰς ὄντως, ἢ ποθεῖ μὲν οὐδένα,
ἐρᾶν δὲ παντὸς σχηματίζεται πόθου.

Al v. 184 il primo dei due ἢ stampato da Querci (*PG* 92, 1595A) e da Tartaglia sembra non essere altro che un refuso. Nell'antologia di Cantarella-Conca[1] si legge un regolarissimo ἠ: più elegante e più idiomatico sarebbe ἦ, benché esso risulti sostanzialmente estraneo all'uso di Giorgio Pisida (l'unica attestazione che ho potuto individuare è *Hex.* 397[2]).

Maggiore complessità presenta il caso del v. 185. Il poeta sta stigmatizzando la mutevolezza della Fortuna: con il testo tràdito, i due versi non possono significare che «è una autentica meretrice che non ha amore per

Le edizioni cui si fa riferimento sono quelle di G. M. Querci, *Corporis Historiae Byzantinae nova appendix, opera Georgii Pisidae… complectens*, Romae 1777, citata secondo la ristampa in *PG* 92, 1161-1754 (per il *De van. vit.* e l'*Epigr.* 109 Tartaglia, dal Vat. gr. 1126), di L. Sternbach, *Georgii Pisidae carmina inedita*, «Wiener Studien» 13, 1891, pp. 1-62 e 14, 1892, pp. 51-68 (per *In Alypium* ed *Epigr.* 53 St. = 23 Tart., dal Paris. suppl. gr. 690), e di L. Tartaglia, *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino 1998 (che raccoglie per la prima volta l'intero *corpus* poetico pisidiano). È in preparazione una nuova edizione critica del *De vanitate vitae* a cura di W. Hörandner, con commento di A. M. Taragna, e degli epigrammi e carmi brevi del Pisida per le cure di M. D. Lauxtermann. Contributi importanti al testo degli epigrammi offrono intanto lo stesso Lauxtermann, *Some Remarks on Pisides' Epigrams and Shorter Poems*, in W. Hörandner, M. Grünbart (edd.), *L'épistolographie et la poésie épigrammatique: projets actuels et questions de méthodologie*, Paris 2003 (Dossiers Byzantins 3), pp. 177-189, e G. Papagiannis, *Bemerkungen zu den Epigrammen des Georgios Pisides*, *ibid.* pp. 215-228.

[1] R. Cantarella, *Poeti bizantini*, nuova ed. a cura di F. Conca, I, Milano 1992, pp. 484-485.

[2] Dove non a caso Hercher congetturava, pur dubbiosamente, ἦ. Il passo presenta alcune varianti, ma di scarso rilievo (ἤ è impossibile sintatticamente, mentre εἰ ed ὡς hanno una base manoscritta assai ridotta: vd. l'apparato di F. Gonnelli, *Giorgio di Pisidia. Esamerone*, Pisa 1998, p. 142).

nessuno, ma che finge di amare con tutta la sua passione», come traduce correttamente Tartaglia.[3] Ma παντός, in dipendenza da ἐρᾶν e poco dopo l'οὐδένα del v. 184, sembrerebbe voler dire altro: il lettore è naturalmente portato a intendere il passo come «non ama nessuno ma finge di amare tutti», *topos* dei più comuni nelle letterature antiche, da Archil. fr. 196a, 36-38 West[2] σὺ] μὲν γὰρ οὔτ' ἄπιστος οὔτε διπλόη, / [ἡ δ]ὲ μάλ' ὀξυτέρη, / πολλοὺς δὲ ποιεῖτα[ι φίλους[4] a Catull. 11, 19-20 «nullum amans vere, sed identidem omnium / ilia rumpens» a molte altre riprese e variazioni sullo stesso tema. Il che risulterebbe decisamente più funzionale al contesto. Proporrei dunque di correggere in ἐρᾶν δὲ παντὸς σχηματίζεται *πόθῳ*, «finge di amare tutti appassionatamente».[5] La corruttela, facilissima di per sé, poteva prodursi ancor più agevolmente proprio per effetto di παντός (un adeguamento sintattico dei più banali). Questo, va da sé, allo stato attuale delle nostre conoscenze: un'esplorazione completa della tradizione manoscritta del carme potrà offrire nuovi dati e portare a conclusioni diverse.[6]

In Alypium 14-17

ἐπεὶ δὲ γνῶναι τὴν ἀλήθειαν θέλεις
καὶ τὴν ἀνάγκην οὕπερ εἶπον φορτίου,
ἐρῶ πρὸς αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὅσα
πέπονθα μικραῖς ἐμβατεύσας ἐλπίσιν.

[3] Similmente Querci («vere meretrix, quae neminem prorsus amat, aut desiderat, et summo tamen affectu et desiderio deperire simulat») e Cantarella («vera meretrice che non ama nessuno, ma finge di amare con tutto l'amore»).

[4] Se è questa l'integrazione da preferire (-τα[ι δόλους Bonanno: vd. Degani in E. D., G. Burzacchini, *Lirici greci*, Firenze 1977, p. 18); il senso del passo rimane comunque lo stesso, incentrato sull'infedeltà e sulla falsità di Neobule.

[5] Un'alternativa appena meno economica può essere la correzione di πόθου, forse prodottosi per influsso di ποθεῖ del verso precedente, in δόλῳ (come mi suggerisce Gianfranco Agosti), a sottolineare ulteriormente la natura ingannevole della Fortuna.

[6] Querci pubblicò il *De van. vit.* in base al solo Vat. gr. 1126; il carme è conservato anche nel fondamentale Paris. suppl. gr. 690 (seconda metà del XII sec.: è il più antico manoscritto del *corpus* pisidiano) e in almeno altri quattro codici (Paris. gr. 1630, Paris. suppl. gr. 139, Vat. Ottob. gr. 324, Roman. Corsin. 1104: vd. A. Pertusi, *Dei poemi perduti di Giorgio di Pisidia*, «Aevum» 30, 1956, p. 406, e Tartaglia, *Carmi*, cit., p. 43). Non ci interessa qui il caso dei vv. 41-56, attestati da soli nel Monac. gr. 416 tra i carmi di Gregorio di Nazianzo (*Carm.* I 2, 18 nella numerazione canonica; vd. H. M. Werhahn, *Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz*, «Studia Patristica» 7, 1966, pp. 341-342; M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, I, Wien 2003, p. 93).

Il poeta spiega ad un interlocutore, con ogni probabilità il patriarca Sergio, come gli fosse bastato volgere il pensiero ad Alipio (il monaco obeso che diviene oggetto della sua satira) per essere colpito da un violento attacco di gotta. Μικραῖς ἐμβατεύσας ἐλπίσιν: «essendomi inoltrato tra scarse speranze» (Tartaglia), o meglio «cavalcando scarse speranze», con un uso di ἐμβατεύω per cui Sternbach adduceva il parallelo del meno peregrino ἐπ᾽ ἐλπίδος ὀχεῖσθαι.[7] Ho qualche perplessità sulla funzione di questo nesso nel contesto. Μικρὰ ἐλπίς non può significare che «una tenue speranza» o, in ottica più negativa, «una scarsa speranza»:[8] cosa significa ciò nel nostro passo? Che Giorgio nutriva scarse speranze riguardo alla possibilità di scrivere un carme su Alipio, o al valore del carme stesso? Potrebbe trattarsi di una variazione – ancorché forse poco perspicua – sul motivo, ricorrente nei prologhi del Pisida, «dell'inadeguatezza dell'autore e del suo timore nello scrivere», come propone Anna Maria Taragna;[9] io credo tuttavia che la dipendenza da ὅσα πέπονθα incoraggi a vedere qui un riferimento non all'ostentata modestia di Giorgio, bensì agli effetti collaterali del suo tema poetico, ossia all'influsso negativo che il solo pensiero dell'infausto Alipio ha avuto sulla sua salute. Penso che il testo guadagnerebbe in chiarezza e coerenza con una lievissima correzione: πέπονθα *πικραῖς* ἐμβατεύσας ἐλπίσιν, «cavalcando amare speranze», ossia «speranze destinate a rivelarsi amare» (per il rovinoso effetto del loro realizzarsi). Lo scambio tra Π e Μ è facilissimo in maiuscola, e l'allitterazione simmetrica che risulterebbe dall'emendazione (π- π- / ἐ- ἐ-) sarebbe una raffinatezza non inadatta ai parametri del Pisida. Un parallelo significativo si ha nell'episodio del disertore persiano in *Exp. Pers.* III 165-168:

> τὴν γὰρ κρατοῦσαν συμφορὰν τῶν βαρβάρων
> καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς ἐκπλαγεὶς ἀτολμίαν
> βλέπων τε *πικρὰς ἐλπίδας* παρ᾽ ἐλπίδα,
> πάλιν πρὸς ἡμᾶς ἀντανήρχετο δρόμῳ

[7] Ar. *Eq.* 1244 (= *TrGF adesp.* 55), fr. 156, 11 K.-A.; Pl. *Lg.* III 699b; Plu. *Non posse suav. viv.* 23, 1103e; Gal. *Protr.* 4, 1. Gianfranco Agosti mi suggerisce l'ipotesi che il verbo alluda ironicamente ai problemi di gotta del Pisida, che, impossibilitato a camminare, deve farsi «trasportare».

[8] Cfr. Eur. fr. 921, 2 Kannicht σμικραῖσιν αὐτοὺς ἐπιτρέπουσιν ἐλπίσιν (sui rischi dei naviganti: sarebbe assai ipotetico vederne una reminiscenza nel verso del Pisida); Th. VIII 81, 2; Plb. XV 2, 3; D. H. V 46, 1; Plu. *Luc.* 21, 4; Luc. *Ind.* 22; *Tyr.* 6; *Herm.* 69; Hld. VI 7, 4; Nic. Eug. VIII 202, *al.*

[9] *Riso e scherno in Giorgio di Pisidia. Il carme «In Alypium»*, in A. M. Taragna (ed.), *La poesia tardoantica e medievale, Atti del II convegno internazionale di studi*, Alessandria 2004, p. 192.

> «colpito invero dai perduranti infortuni che si abbattevano sui barbari, oltre che dalla loro pusillanimità; vedendo le speranze farsi amare a dispetto di ogni speranza, ancora una volta ritornò di gran carriera presso di noi» (Tartaglia).[10]

Epigr. 53 Sternbach = 23 Tartaglia

> *Εἰς τὴν αὐτήν*[11]
> ἡ κοπτικὴ πάρεστι Χριστὸς ἀξίνη
> τὰ δένδρα πυρπολοῦσα τῆς ἐκκλησίας.

«Ecco la scure che recide: Cristo, che fa ardere di fuoco gli alberi della Chiesa» (Tartaglia). Come ha giustamente notato Papagiannis,[12] il modello evangelico (*Mt* 3, 10 = *Lc* 3, 9 ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται) suggerisce un concetto differente: non l'ardore della fede, bensì il fuoco che distrugge gli empi. Lo studioso propone, molto opportunamente, di correggere ἐκκλησίας in ἀκαρπίας, anche sulla scorta di *Bell. Avar.* 145-164 ove ricorre più volte il tema delle ἄκαρποι καρδίαι (con analoga allusione a quel preciso passo scritturistico). Tenterei una soluzione diversa, non per cercare una rispondenza ancor maggiore col modello,[13] bensì per motivi di ordine stilistico: Giorgio abitualmente rende esplicite le sue metafore, abbinando all'immagine concreta un genitivo che ne precisa il referente metaforico (per limitarsi agli epigrammi, cfr. 10, 1 St. = 49, 1 Tart. ὀφθαλμὸς … δογμάτων; 14, 2 St. = 54, 2 Tart. εἰς νύσσαν … τῆς ἄνω θεωρίας; 24, 2 St. = 64, 2 Tart. τὰς βολὰς τῶν θαυμάτων; 31, 2 St. = 21, 2 Tart. ἐκ βυθοῦ τῶν πταισμά-

[10] Leggermente diverso Syn. *Epist.* 105, p. 184, 7 Garzya ἐλπίδα πικρὰν ὑποτείνει τοῦ μέλλοντος («… elle promet d'amères perspectives d'avenir», Roques).

[11] *Scil.* βάπτισιν, come nell'epigramma precedente (52b St., ossia una ripetizione di 30 St. = 20 Tart., sul battesimo di Cristo; cfr. Lauxtermann, *Byzantine Poetry*, cit., p. 180 n. 77). Sull'errore prosodico nella clausola del v. 1 vd. ancora Lauxtermann, *Some remarks*, cit., p. 181.

[12] *Bemerkungen*, cit., pp. 223-224.

[13] Nel suo testo del Vangelo, Giorgio leggeva con ogni probabilità μὴ ποιοῦν καρπὸν καλόν, non μὴ ποιοῦν καρπόν (dagli apparati di Merk e di Nestle-Aland si apprende che in Matteo καλόν è omesso solo da parte della tradizione siriaca, da Ireneo e da Tito di Bostra; non dissimile la situazione in Luca, su cui vd. *The Gospel According to St. Luke*, ed. by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project, I, Oxford 1984, p. 62). Ma è ovvio che ἀκαρπία può riferirsi sia alla sterilità totale, sia alla mancanza di frutti buoni.

των, 81, 2 St. = 7, 2 Tart. σάλπιγξ … τοῦ νόμου, etc.). Scriverei dunque τὰ δένδρα πυρπολοῦσα τῆς *ἀπιστίας*, «che dà alle fiamme gli alberi della mancanza di fede». I paralleli nella produzione del Pisida non mancano: cfr. 25, 2 St. = 82, 2 Tart. καὶ κλείομαι νοσοῦσι τὴν ἀπιστίαν; 78b, 2 St. = 33, 2 Tart. τὸ στερρὸν ἐξέκοψε τῆς ἀπιστίας; 84b, 3 St. = 70, 3 Tart. τὴν πίστιν ἠκρίβωσεν ἐξ ἀπιστίας, e il ricorrere dello stesso vocabolo in clausola in *Exp. Pers.* III 147, *Bell. Avar.* 114 e 202, *Rest. S. Cruc.* 26, *Hex.* 1268 e 1275.[14]

Epigr. 114 Tartaglia (*fr. iamb.* 8-13 Querci = *PG* 92, 1733A)

Εἰς ὄρνιν· πρὸς τὸν βασιλέα Ἡράκλειον

αὐτὴ μὲν ὄρνις, ἡ πρὸ μικροῦ παμφάγος,
εὑροῦσα σῖτον τῶν γερόντων εἰς κόρον,
πρὸς ὕψος ἤρθη σαρκικῶν φυσημάτων.
ἀλλ᾽ εἰ κελεύει τὸ κράτος σου, Δέσποτα,
σχισθῇ τὰ νῶτα καὶ πυρωθῇ καὶ μάθοι,
πῶς σωφρονίζει τοὺς ἀτάκτους ἡ δίκη.

Questo è il testo di Querci e di Tartaglia. Al v. 1 mi chiedo se non sia preferibile *αὖτη*, ma si tratta solo di un dettaglio; più problematico il v. 2, in cui τῶν γερόντων risulta decisamente oscuro. L'uccello ingordo, in cui già il Querci riconobbe una metafora per il re persiano Cosroe (cui Eraclio si apprestava a muovere guerra per riconquistare i territori da quello strappati a Bisanzio), si è rimpinzato di grano altrui e adesso ne pagherà il fio; ma perché grano «dei vecchi»? Difficile vedervi un riferimento ai predecessori di Eraclio, che avevano acquisito all'impero le regioni poi occupate dai Persiani: in tal caso ci aspetteremmo il metricamente equivalente τῶν παλαιῶν, non «i vecchi» bensì «gli antichi». Un'emendazione paleograficamente assai verosimile sarebbe εὑροῦσα σῖτον τῶν *γεωργῶν* εἰς κόρον, «il grano degli agricoltori». Questo accentuerebbe il tono da favola esopica[15] che caratterizza l'epigramma, sottolineando altresì

[14] Ben nota è la tendenza del nostro poeta alle espressioni ricorrenti, nel segno quasi più della formularità che della *Selbstvariation*: ne raccolse abbondante messe di esempi Sternbach, *De Georgii Pisidae fragmentis a Suida servatis*, Cracoviae 1899, pp. 22-27.

[15] Viene alla mente la nota favola della volpe che si riempie del cibo di qualcun altro e poi rischia di essere catturata perché non riesce più ad uscire: cfr. *Aesop.* 24 Hausrath-Hunger = Perry; Babr. 86 La Penna-Luzzatto, nonché Hor. *Epist.* I 7, 29 «forte per angustam tenuis vulpecula [*nitedula* Bentley, *cornicula* Giangrande] rimam…» (con Fedeli *ad loc.*).

nell'ottica del poeta e del suo pubblico la differenza tra i Bizantini "agricoltori", ossia operosi e produttivi, e i Persiani ὄρνεις παμφάγοι, dediti solo alla razzia. Va da sé che, anche in questo caso come per *De van. vit.* 185, la congettura potrà essere confermata o smentita da un'opportuna esplorazione della tradizione manoscritta.[16]

Infine, una difesa del testo tràdito. *In Alypium* 56-58:

> ἔχεις δὲ φρικτὰς τῶν παρισθμίων θέσεις,
> πυκνῶς δὲ ταύτας ἐξαπλῶν καὶ συλλέγων
> ξένοις φοβήτροις ἐκφοβεῖς τὰ παιδία.

Al v. 57, πυκνῶς è correzione di Sternbach, accolta da Tartaglia; il Paris. suppl. gr. 690 ha πυκνάς. Qui, nonostante l'economicità della congettura, credo che la lezione tràdita sia da conservare. Πυκνάς avrà valore predicativo («… delle tue fauci, che apri e chiudi di continuo»: il senso rimane lo stesso), forse giocando inoltre sulle varie accezioni dell'aggettivo per suggerire al lettore l'idea, oltre che di "frequenza", anche di "spessore": il mastodontico Alipio ha una bocca massiccia e carnosa, le sue mascelle sono definite δύσφορτον βάρος (v. 9), possono vincere lo strepito del Cleone aristofaneo (vv. 33-34) e i soffi di Borea (vv. 35-38), e via dicendo per circa trentacinque versi sui poco più di 120 che componevano questo breve carme.[17]

Enrico Magnelli

[16] L'epigramma, edito da Querci in base al Vat. gr. 1126, è tramandato anche nel Paris. suppl. gr. 690, nell'ancor più autorevole Bodl. Barocc. 50 (il celebre codice miscellaneo della prima metà del X sec.), nel Paris. suppl. gr. 139 e nel Bodl. Thomas Roe 18. Sulla tradizione manoscritta degli epigrammi pisidiani vd. Tartaglia, *Sugli epigrammi di Giorgio di Pisidia*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» n.s. 71, 2002, pp. 209-210; Lauxtermann, *Some remarks*, cit., pp. 177-178 e 188-189, e, soprattutto, *Byzantine Poetry*, cit., pp. 334-337 (nonché p. 326 n. 6, ove lo studioso nota che nel Barocc. 50 il testo del nostro epigramma «differs strongly from that of the existing editions»).

[17] Ringrazio Gianfranco Agosti e Claudio De Stefani per i loro utili suggerimenti.

Letteratura greca e geografia araba nella cultura normanna del XII secolo: la *Siciliae laus* del *bios* di s. Filareto di Calabria

Con la glossa marginale del f. 330, ἔπαινος Σικελίας τῆς νήσου, resa nella versione latina del Gaetani *Siciliae laus*,[1] nel Neapolitanus II A.A. 26[2] si rileva l'inizio dell'*excursus* geografico[3] del *bios* di s. Filareto di Calabria (1020-1076).[4] Si tratta di un brano di prosa retorica[5] che segue l'uso antico di unire precetti morali (o religiosi) a piacevoli elementi culturali e costituisce un ornamento all'interno della narrazione agiografica, una pausa gradevole per l'uditore e il lettore.

L'agiografo scrive, verosimilmente, nel secolo successivo agli eventi narrati,[6] nel periodo del così detto "rinascimento del XII secolo", diffuso

[1] Vd. O. Gaetani, *Vitae Sanctorum Siculorum*, II, Panormi 1657, p. 113.

[2] Per le caratteristiche e i contenuti di questo codice, vd. G. Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, Palermo 1962, p. XXV.

[3] Esso è contenuto ai ff. 330-331 del citato codice napoletano e ai ff. 3^{v}-4^{v} del Messanensis gr. 29.

[4] Per l'edizione del *bios*, vd. N. Ferrante, U. Martino, *Nilo. Vita di S. Filareto di Seminara*, Reggio Calabria 1993 (= *Philar.*).

[5] Per una visione retorica della *Siciliae laus*, vd. S. Caruso, *Sull'autore del bios di San Filareto il Giovane: Nilo Doxapatres?*, «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 44, 1979-1980, p. 298, il quale evidenzia il proposito – non realizzato, se non per il primo capitolo, come riferisce L. Gravone, *Ludovico Saccano: elogio di Alfonso di Aragona e relazione di una legazione siciliana a re Giovanni*, «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo» s. IV, 15, 1956, p. 125 – dell'umanista messinese Ludovico Saccano, di tradurre in lingua latina la vita del santo per la sua eleganza stilistica; vd. anche D. Minuto, *Profili di santi nella Calabria bizantina*, Reggio Calabria 2002, p. 74, che ritiene quella dell'agiografo una «santa retorica».

[6] Per quel che riguarda l'età di composizione del *bios*, qualcuno ritiene che l'agiografo abbia avuto familiarità con il santo, morto nel 1076, ed abbia composto il *bios* poco dopo: vd. Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., p. 189; M. Arco Magrì, *Vita di S. Nicodemo di Kellarana*, Roma-Atene 1969, p. 27; Caruso, *Sull'autore del bios di San Filareto il Giovane*, cit., p. 302. Diversamente, E. Merendino, *Santi della Calabria bizantina: S. Filareto*, «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo» s. V, 4, 1984, p. 11, per la descrizione stereotipa dei tratti fisici e morali dell'uomo, e per la mancata indicazione della città di origine, ritiene che l'agiografo non abbia conosciuto il santo di persona, e abbia composto il *bios* verosimilmente

in tutta Europa, e, almeno fino al 1180, nella Sicilia normanna, in cui la cultura bizantino-sicula abbraccia il campo letterario e scientifico, architettonico e musivo.[7] In quel "secolo d'oro", laici e clerici siculo-bizantini, come l'ammiraglio Eugenio da Palermo, l'omileta Filagato da Cerami e il traduttore Enrico Aristippo, leggono e volgono – dall'arabo in greco e latino e dal greco in latino – testi filosofici, scientifici e poetici della letteratura greca e araba, copiati nei monasteri basiliani dell'isola o provenienti dal mercato costantinopolitano, per soddisfare le esigenze culturali dei sovrani e degli uomini colti della corte normanna. Dal greco in latino, p.es., si traducono il *Menone* e il *Fedone* di Platone, le *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio, la *Syntaxis mathematica* di Tolomeo, gli *Optica*, *Data* e *Catoptrica* di Euclide; dall'arabo in latino, l'*Almagesto* di Tolomeo; dall'arabo in greco, il romanzo *Stefanite e Ichnelate*, importato da Costantinopoli a spese dell'ammiraglio Eugenio da Palermo, che vi aggiunse dei *Prolegomena*.[8]

Vivendo in un ambiente così ricco di fermenti culturali, pur affermando che patria e luogo di cittadinanza del santo è il cielo, accanto a Dio,[9]

dopo il 1133, perché è in quest'anno che viene attestata la fama di s. Filareto: il suo nome, infatti, viene collegato a quello del già noto s. Elia, nella titolatura del monastero delle Saline, da allora in poi dedicato ad entrambi i santi. Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, cit., p. 189, e Merendino, *Santi della Calabria bizantina*, cit., pp. 9-11, ritengono che non vi siano elementi sufficientemente validi per affermare che l'agiografo sia il Nilo autore della vita di s. Nicodemo (vd. Arco Magrì, *Vita di S. Nicodemo di Kellarana*, cit., p. 27), o Nilo Doxapatres (vd. Caruso, *Sull'autore del bios di San Filareto il Giovane*, cit., p. 297, che accoglie l'opinione di L. Saccano).

[7] Sulla cultura del XII secolo in Europa e in Sicilia, vd. J. Verger, *Il rinascimento del XII secolo* [1996], trad. it., Milano 1997, pp. 86-87; per l'arte architettonica e musiva bizantina del periodo normanno, vd. W. Kroenig, *Il duomo di Monreale e l'architettura normanna in Sicilia*, Palermo 1966; M. G. Paolini, *Edifici civili di età normanna a Palermo*, «Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo» s. IV, 33, 1973-1974, pp. 5-52; C. Brandi, *La Cappella Palatina di Palermo*, in *Sicilia mia*, Palermo 2003, pp. 181-189.

[8] Per un profilo storico-letterario della cultura italo-bizantina, vd. F. Giunta, *Per una storia della cultura nella Sicilia normanno-sveva*, Palermo 1972, pp. 7-42, e M. Gigante, *La civiltà letteraria*, in *I bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 620-629; sulla produzione codicologica del periodo, vd. P. Canart, *Le livre grec en Italie méridionale sous les règnes Normand et Souabe: aspects matériels et sociaux*, «Scrittura e Civiltà» 2, 1978, pp. 103-162; G. Cavallo, *La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Sicilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione*, «Scrittura e Civiltà» 4, 1980, pp. 199-202.

[9] Cfr. *Philar.* 32, ll. 3-5 χρὴ πατρίδα λέγειν καὶ γένος ἐπὶ τῆς γῆς τῷ [*sc.* Φιλαρέτῳ]

per cui visse nel rifiuto dei beni mondani,[10] diversamente dalla tradizione agiografica italo-bizantina, che prevede appena un cenno sul luogo di nascita del santo,[11] il biografo si sofferma a lungo sulla «patria terrena» di Filareto – non sulla città, che egli non conosce, bensì sulla regione –, la Sicilia,[12] mostrando di avere delle conoscenze in campo letterario e geografico, e di possedere spirito d'osservazione.

Nell'encomio che egli tesse della Sicilia, si esalta per linee generali, non senza ordine, la natura dell'isola, cioè la salubrità dell'aria, la fertilità della terra, l'abbondanza delle acque e la ricchezza del mare, per cui essa era nota non solo ai geografi antichi, ma anche ai geografi e poeti musulmani. Gli Arabi, detti οἱ τῆς Ἄγαρ ἀπόγονοι,[13] rimasero tanto inebriati di fronte alle bellezze naturali dell'isola, da volerla conquistare come fosse un paradiso:[14] le parole dell'agiografo richiamano i versi del poeta arabo 'Ibn Hamdîs,[15] e attestano che la dominazione araba è solo un ricordo lontano per lui che vive in età lontana dagli eventi narrati, a contatto con genti di ogni razza e cultura della società normanna.[16]

Per quanto riguarda la condizione climatica dell'isola, essa è salutare e mite, fresca d'estate e tiepida d'inverno, e il cielo è sempre luminoso.[17] Frutto quasi d'interesse ecologico sono le notazioni su *habitat* naturale

τὴν ἄνω πόλιν οἴκησιν ἔχειν λαχόντι, γένος δὲ καὶ κλῆρον αὐτὸν τὸν Θεόν, ᾧ ἔζη καὶ πεπολίτευτο.

[10] Cfr. *Philar.* 32, ll. 5-6 κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ ἅπασι προσαποθανών [*sc.* ὁ Φιλάρετος].

[11] Cfr. p. es. *Vita di Sant'Elia il Giovane*, ll. 46-48 («era siciliano di stirpe, originario della città di Enna»); *Vita di S. Luca*, ll. 58-60 («Nella regione calabra delle Saline vi è il paese di Melicuccà, di cui era originario il nostro mirabile padre Luca»).

[12] Cfr. *Philar.* 32, ll. 10-12 πατρὶς μὲν τούτου [*sc.* τοῦ Φιλαρέτου] ἡ κάτω καὶ πρόσγειος ἡ τῶν Σικελῶν περιώνυμος πέφυκε νῆσος, ἣν δὴ καὶ ὡς ἐκείνου πατρίδα … ἐπαινέσαιμεν.

[13] Cfr. *Philar.*, *infra* n. 14; *Vita di Sant'Elia il Giovane*, l. 1058.

[14] Cfr. *Philar.* 34, ll. 14-15 [*sc.* τῆς Ἄγαρ ἀπόγονοι] ἄλλον παράδεισον ἑαυτοῖς … τοῦτο εἶναι ὑπολαμβάνοντες.

[15] Vd. str. 32-34 «Torna a mente la Sicilia, ahi, ricordanza che suscita il dolore nell'animo / … Poiché fui cacciato da tal Paradiso, almen voglio narrarne le delizie» (M. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, II, Torino-Roma 1880², pp. 312-313).

[16] Sulla composizione polietnica della società normanna, vd. F. Giunta, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palermo 1972; S. Tramontana, *La monarchia normanna e sveva*, Torino 1986.

[17] Cfr. *Philar.* 32, ll. 21-25 ἔχει μὲν οὖν αὕτη [*sc.* ἡ νῆσος] … φαιδρόν τινα καὶ ἀναχλὺν πάντοθεν ἀπαστράπτοντα τὸν ἀέρα, ὑγιηρὸν τοῖς οἰκήτορσι δι᾽ ἄκραν εὐκρασίαν προσπεφυκότα, ἐν θέρει δροσώδη καὶ θαλπτικὸν ἐν χειμῶνι.

ed abitanti: l'agiografo ritiene che sia per effetto dei raggi solari che gli isolani – alcuni sono di carnagione chiara, tendente al rossiccio – hanno aspetto gradevole[18] e possiedono una intelligenza acuta;[19] e rileva poi, accanto agli effetti benefici dell'aria leggera e salutare, gli aspetti nefasti dell'aria pesante e malsana, talora tanto dannosa da provocare la morte di chi la respira.[20]

La descrizione della natura della Sicilia riguarda la ricchezza di frutti e di messi,[21] gli alberi folti e alti,[22] le pietre splendenti come cristalli[23] e gli animali utili all'uomo.[24] Cedri, cipressi e pini, cui fa cenno l'arabo 'Al Qazwînî,[25] forniscono legname pregiato, per costruire case e navi; mentre le pietre sono utilizzate sia come materiale da costruzione (molti sono i santuari che destano stupore per la loro magnificenza),[26] sia, per esempio nel caso del salgemma, come elemento dell'alimentazione quotidiana di uomini e animali.[27] Gli animali presenti nell'isola, su cui si sofferma anche l'arabo Yaqût,[28] sono buoi, pecore, cavalli e muli da carico e da tiro,[29] utili, oltre al trasporto, all'alimentazione degli uomini.

[18] Cfr. *Philar.* 32, ll. 28-29; 34, ll. 1-2 πρὸς γὰρ τὰς οἰκείας αὐγάς τε καὶ χάριτας [*sc.* ἡ νῆσος] τὰς τούτων μεταβάλλειν οἶδε μορφάς, λευκοὺς δή τινας καὶ ὑπερύθρους, ὡραῖον τὸ εἶδος ἐναπεμφαίνοντας τούτους ἀποδεικνύς.

[19] Cfr. *Philar.* 34, ll. 2-3 [*sc.* ἡ νῆσος] πρὸς δὲ καὶ ἀγχίνοιάν τινα πρὸς τῇ φυσικῇ σφίσιν αὐτοῖς οὐκ ὀλίγην χαρίζεται.

[20] Cfr. *Philar.* 34, ll. 3-10 πέφυκε γάρ πως καὶ φύσις ἀέρος ὅταν μὲν παχεῖά τις καὶ δύσκρατος χωρίοις τισὶν ὀλικῶς ἐπεισφρήσασα, καὶ μὴ σύντομον ἔχουσα τοῦ κακοῦ καὶ παρευθὺ τὴν διάλυσιν, λυμαντική τις εἶναι κατ᾽ ἄμφω καὶ βλαβερὰ πᾶσι τοῖς ὑπ᾽ αὐτὴν ἀεριζομένοις, ὡσπερ οὖν αὖθις καὶ λεπτοτέρα τις οὖσα καὶ εὔκρατος, ἀμφοτέρωθεν εἶναι ὠφέλιμος πᾶσι τοῖς ὑπ᾽ αὐτήν.

[21] Cfr. *Philar.* 34, ll. 10-11 γῆ δ᾽ ἐνταῦθα πίων καὶ λιπαρὰ καρπῶν ἁπάντων καὶ γενημάτων χωρίον πολυφορώτατον.

[22] Cfr. *Philar.* 36, ll. 8-11 καὶ ξύλων φύσις τιμία, κέδροι τε φημὶ καὶ κυπάριττοι καὶ αἱ δᾴδας φέρουσαι πεῦκαι, ὑψίκομοί τινες αὗται καὶ λίαν γῆθεν ὑπερηρμέναι.

[23] Vd. *infra*, n. 27.

[24] Vd. *infra*, n. 29.

[25] «Vi si trovano alberi, la più parte noccioli, pini e cedri» (vd. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, cit., I, p. 235).

[26] Cfr. *Philar.* 36, ll. 14-15 τεμένη τε πολλὰ θείων καὶ πανσέπτων ναῶν εἰς κάλλος καὶ μέγεθος θαυμαστὸν ὅτι ἀπειργασμένων.

[27] Cfr. *Philar.* 36, ll. 11-13 καὶ λίθου φύσις ἑτέρα δύο ἐν ταυτῷ τὰς χάριτας ἔχουσα, κρυστάλλου δίκην ἐκλάμπουσα καὶ νοστίμου ἅλατος τοῖς ἐνταῦθα χρείαν ἀποπληροῦσα.

[28] «L'isola abbonda molto di bestiame – cavalli, muli, asini, buoi, montoni –, e similmente di animali salvatichi» (vd. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, cit., I, p. 200).

[29] Cfr. *Philar.* 36, ll. 18; 22-23; 26-28; 38, ll. 1-3 τί δὲ ἵππων ἀγέλαι … βουκόλιά τε

Per la ricchezza delle acque, la Sicilia era ben nota non solo ai geografi antichi, come Strabone,[30] ma anche a geografi e poeti arabi, fra i quali, per esempio, il geografo Yaqût[31] e il poeta 'Ibn 'Abî Bakr.[32] Mostra di saperlo bene il biografo di s. Filareto, quando parla della ricchezza di sorgenti, terme e fiumi, che, scendendo dai monti, irrigano le pianure e dissetano gli uomini.[33]

Oltre alla bellezza dei porti naturali, c'è un riferimento alla ricchezza del mare, di cui si evidenzia soltanto l'abbondanza di molluschi, come la pinna e il murice,[34] utili a fornire bisso e porpora, per confezionare vestiti regali.[35] La citazione della pinna (*pinna nobilis*),[36] mollusco poco noto, e della conchiglia in cui si nasconde il murice (*murex brandaris*),[37] induce ad apprezzare la curiosità naturalistica dell'agiografo e a supporre che, verosimilmente, osservava di persona quel che diceva.

Dopo aver detto delle risorse naturali dell'isola, l'agiografo, sia per mostrare di avere confidenza con il mondo greco-romano, in cui erano

καὶ ποίμνια καὶ σμήνη μελισσῶν … καὶ ἡμιόνων τὰ γένη, ὅσα τε ἀχθοφόρα καὶ ὀχημάτων ὅσα τὴν χρείαν ἀποπληροῖ ζῴων τε ἄλλων γένη παντοῖα, ὅσα πρὸς βρῶσιν, ὅσα πρὸς χρείαν … ὀρνίθων τὰς συναυλίας, ὅσους ἐρημικούς, ὅσους καὶ φιλανθρώπους, οὓς … ἡ αὐτὴ τρέφειν πέφυκε νῆσος;

[30] Cfr. Strab. VI 273. Per la fertilità della Sicilia, decantata nell'antichità, vd. F. Lübker, *Lessico ragionato della antichità classica* [1888[6]], trad. it., Roma 1898 (rist. anast. Bologna 1989), cc. 1119-1120.

[31] «La Sicilia ha fonti copiose, fiumi perenni e rare delizie … produce frutta di ogni sorta» (vd. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, cit., I, pp. 200-201). Per altre testimonianze, p. es. di 'Abû 'al Husayn 'ibn 'Gubayr, 'Alod 'Allah Yaqût e 'Al Qazwîni, vd. *ibid.*, I, pp. 137 sgg., 238.

[32] «Quest'isola abbonda di acque, di fontane, di frutta e di ogni produzione del suolo …» (vd. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, cit., p. 261).

[33] Cfr. *Philar.* 34, ll. 15-18 πηγαὶ ὑδάτων διάφοροι διειδές τε καὶ ἥδιστον τὸ ποτὸν ἀναπηγάζουσαι, θερμῶν ἐκρύσεις πολλαὶ καὶ πολλὰ ποταμῶν γένη.

[34] Cfr. *Philar.* 38, ll. 4-6; 8-9 θάλαττα γειτνιῶσα καὶ τῶν παρ᾽ ἑαυτῇ ὅτι καλῶν τοῦ παρατυγχάνοντας αὐτὴ καταπλουτίζουσα, λιμένων δὲ πλάτη καὶ μεγέτη τῶν ἐν αὐτῇ … πίνναι τε καὶ κογχύλη ἡ βασιλεῖς κοσμοῦσα καὶ πορφυρίζουσα τούτους.

[35] Per il bisso e la porpora, segni distintivi della regalità a Palermo come a Bisanzio, vd. p. es. E. V. Maltese, *L'imperatore cristiano nella prima letteratura bizantina. Sullo "Speculum" di Agapeto*, in E. Dal Covolo, R. Uglione (edd.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano,* Roma 1997, p. 163.

[36] Per la pinna, il cui nome è tràdito in varie grafie (πίνα, πῖνα, πίνη, πίννα), vd. Cratin. fr. 8; Philyll. fr. 13 Kassel-Austin.

[37] Al termine πορφύρα, che indica sia la conchiglia sia la secrezione rossa del murice (vd. Arist. *H. A.* 528a10), l'agiografo ha preferito κογχύλη, cioè la conchiglia da cui si trae la porpora (vd. Hdt. II 12; Philo I 536).

tutt'altro che rari i *topoi* ecfrastici sulla Sicilia antica, sia per dare rilievo alla parte orientale dell'isola, abitata nell'età antica e medievale da popolazioni di origine greca, si sofferma in particolare sul vulcano Etna,[38] sulla fonte Aretusa[39] e sul primato raggiunto dai Siciliani, durante l'antichità, in campo culturale, e, durante l'età cristiana, nell'eroismo della fede.[40]

Nel parlare del «famoso fuoco dell'Etna»,[41] a dispetto della visione magica dei geografi arabi – 'Al Harawî, p. es., lo rappresenta come una salamandra, che sputa fuoco dalle sue bocche[42] –, l'agiografo osserva, con atteggiamento razionalistico, che l'origine e la fuoriuscita della lava dell'Etna rappresentano un problema di difficile spiegazione, ingigantito dalla diversità di opinione degli scienziati.[43] Si ricorda poi il prodigio, non inferiore a quello dell'Etna, del fiume Alfeo,[44] che attraversa «mari sconfinati», per mescolarsi con le acque dell'amata fonte Aretusa presso l'isoletta di Ortigia, nella città di Siracusa.[45]

All'encomio della natura isolana segue, sia pure con un breve cenno, la *Siciliensium laus*, cioè l'elogio della grande tradizione culturale dei Siciliani, durante l'antichità, nelle discipline della poesia, della retorica – «superiore fu la loro arte del dire» osserva l'agiografo –, della filosofia e della storiografia.[46] Segue, per il periodo cristiano, il ricordo dell'eroismo

[38] Cfr. Aesch. *Prom.* 367; Pind. *Ol.* 6, 96; 13, 111; *Pyth.* 3, 69; Thucyd. III 116. Si ricordi anche il poemetto latino *De Aetna*.
[39] Cfr. Strab. VI 2, 4; Paus. V 7, 2; Ov. *Met.* V 572-641.
[40] Vd. *infra*, nn. 46-47.
[41] Vd. *Philar.* 34, ll. 28-29 πῦρ πως τὸ αἰτναῖον ἐκεῖνο.
[42] Vd. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, cit., I, p. 136. Per i geografi arabi 'Al Mas 'ûdî, 'Abû Hâmid, 'Al Qazwînî, che presentano l'Etna in modo analogo, vd. *ibid.* I, pp. 3; 134; 235.
[43] Cfr. *Philar.* 34, ll. 29; 36, ll. 1-5 καὶ πόθεν ἀναπήγαζον τὸ πάντων φιλοσόφων εἰς ἔτι καὶ νῦν δυσδιάλυτον ἕστηκε πρόβλημα, θαύματος ὄντως καὶ φρίκης μεστόν· εἰ καὶ αὐτῶν τινες περὶ τούτου διαφόρως τι εἰπεῖν διηνέχθησαν, καὶ τὸ τῆς ἀπορίας ἐντεῦθεν μᾶλλον ἔτι ἐπὶ πλέον οὗτοι συνεπεκτείνοντες. È bene ricordare che la vulcanologia, grazie all'opera dello scienziato H. Tazieff (1914-1998), è diventata scienza autonoma soltanto a metà del XX secolo.
[44] Per il mito di Aretusa e Alfeo, vd. *supra*, n. 39.
[45] Cfr. *Philar.* 36, ll. 5-8 πηγῆς ὕδωρ τὸ Ἀρεθούσιον καὶ ποταμὸς ἄπειρα πλέων πελάγη ὁ Ἀλφειός, ἵν' ἐρωμένῃ πηγῇ, ὡς λέγουσι, ἐπιμίγνυται, θαῦμα καὶ τοῦτο τοῦ προτέρου οὐκ ἔλαττον.
[46] Cfr. *Philar.* 38, ll. 10-11; 15-16 τὸ τούτων ἁπάντων τιμιώτερον ὥσπερ ἄρα καὶ λόγος πραγμάτων ὑπέρτερος … ποιητῶν τε συντάγματα, ῥητόρων καὶ φιλοσόφων καὶ συγγραφέων φωναὶ … τὸ κράτος παρὰ πᾶσιν εἰλήφασι.

della vita, ispirata ai princìpi del Vangelo, di arcivescovi, sacerdoti, martiri, asceti, donne sante, vergini e monaci dell'isola.[47]

Poiché l'encomio dell'isola e dei suoi abitanti non ha rispondenza negli altri *bioi*, finora editi, della tradizione italo-bizantina, è opportuno riflettere su quali ragioni avessero indotto l'agiografo a scriverlo. Un suggerimento ci viene dalla conclusione del noto *Kitàb Rugiàr* (*Libro di Ruggero*), commissionato da Ruggero II al cartografo e geografo arabo Idrisi: «Diciamo dunque che la Sicilia è la gemma del secolo per pregi e bellezza; lo splendore della natura, il complesso edilizio e il remoto suo passato ne fanno un paese veramente unico».[48] Sono parole di omaggio all'isola governata dal sovrano normanno, che si può supporre che l'agiografo conoscesse e apprezzasse, tanto da ritenere opportuno rendere omaggio, analogamente, alla dinastia normanna.

In conclusione, si esalta la Sicilia – dalla quale prende nome il regno (*Regnum Siciliae*), esteso anche alla parte meridionale della penisola, e il potere regale dei sovrani (ῥὴξ Σικελίας si qualifica Ruggero II nei documenti pubblici) – non solo per gusto di retorica[49] e per riflesso degli interessi scientifici della corte normanna,[50] ma anche per l'intento politico di elogiare la dinastia regnante degli Altavilla,[51] che dona sostegno e protezione al monachesimo basiliano e alla minoranza bizantina dell'isola.[52]

Erasmo Merendino

[47] Cfr. *Philar.* 38, ll. 27-29; 40, ll. 1-4 ἀρχιερέας τε λέγω καὶ ἱερεῖς, τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀμφ᾽ αὐτὸν ἀγάπης θείῳ ἐν αἵματι τελειωθέντας, μάρτυράς τε ἄλλους καὶ ἀσκητὰς καὶ τοὺς ἐν ὁμολογίαις μέχρὶ αἵματος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἀγωνισαμένους, θείων γυναικῶν τὰς χορείας καὶ τῶν ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐλαβείᾳ καὶ σεμνότητι βίου ἐνταῦθα διαπρεψάντων, ὁσίων πληθὺν ἀναρίθμητον.

[48] F. Giunta, U. Rizzitano, *Terra senza crociati*, Palermo 1991², p. 75.

[49] Vd. *supra*, n. 5.

[50] Vd. *supra*, nn. 7-8; Cavallo, *La trasmissione scritta*, cit., p. 193.

[51] Sull'intento pratico di tali narrazioni ricreative vd. E. V. Maltese, *Tra lettori e letture: l'utile e il dilettevole*, «Humanitas» 58/1, 2003, pp. 140-142.

[52] Sulla politica normanna a favore del monachesimo basiliano, sostenuto con la fondazione di numerosi monasteri – il più importante fu il San Salvatore di Messina, sede dell'archimandritato – e la concessione di cospicue doti, vd. M. Scaduto, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, sec. XI-XIV*, Roma 1982², pp. 19-21; 69-74; 165-170.

Quale coscienza ebbero i Bizantini della loro cultura grafica?

Τὸ συνειδός σοι ἔσοπτρον τῆς ὑποταγῆς ἔστω
Giovanni Climaco (*PG* 88, 712 B)

Per conoscere con esattezza le espressioni e le articolazioni dei diversi *modi scribendi* di un'epoca la strada maestra è ovviamente quella di studiare i concreti prodotti scritti, siano essi codici, documenti ed epigrafi. Tuttavia, accostare a questo tipo di ricerca anche quella sulle coeve pratiche scrittorie documentate nelle fonti letterarie non è vuoto esercizio interpretativo. Tale operazione appare, invece, essenziale al fine di conoscere alcuni fenomeni che l'analisi diretta dei manoscritti stenta a mettere a fuoco, a causa soprattutto della natura stessa del materiale, il quale – come è noto – risulta spesso privo di indicazioni di data, di luogo, del nome del copista e degli eventuali committenti. Uno di questi fenomeni è costituito dall'impiego da parte di uno stesso scriba di diverse tipologie grafiche e dei correlati livelli esecutivi, che variano a seconda della destinazione dello scritto, delle occasioni e dei gusti personali. Una paleografia greca, fondata sul solo criterio del confronto formale di ciò che non è datato e localizzato con ciò che lo è sicuramente, pur avendo raggiunto in più occasioni importanti ed ineludibili risultati, non è in grado di dare una soluzione a questo specifico problema. Per i secoli IX e X cui è dedicato questo discorso – il quale, tuttavia, si potrebbe estendere anche ad altri secoli della civiltà bizantina – riconoscere, sulla scorta dell'analisi formale, la mano di uno stesso copista in prodotti eseguiti con tipologie grafiche differenti non è operazione semplice. Se si è raggiunto tale risultato è stato solo quando si aveva a che fare con scritture tipologicamente molto affini o comunque con una forte caratterizzazione personale. Bisogna, inoltre, aggiungere che all'interno dell'approccio paleografico a questo fenomeno è nata una specie di "teoria evoluzionistica" delle scritture, riconoscendo – quelle poche volte che è stato possibile – le diverse mani-

BiblSanct = Bibliotheca sanctorum, I-XII, Roma 1961-1969; *DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, I-XXVII, Paris 1912- 2000; *DictSpir = Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, I-XVI, Paris 1932-1994; Lake = K. Lake, S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, I-X, Boston 1934-1939; *Indices*, Boston 1945; *ODB = The Oxford Dictionary of Byzantium*, edd. A. P. Kazhdan *et al.*, I-III, New York-Oxford 1991.

«MEG» 5, 2005, pp. 215-248

festazioni grafiche di uno stesso scriba come momenti di un processo strutturale che muoveva da una maggiore omogeneità e determinatezza ad una maggiore eterogeneità e indeterminatezza, o anche viceversa, come se le forme della realtà grafica seguissero sempre e comunque una linea cronologica a senso unico.[1] Si è a lungo esclusa, in sostanza, la possibilità che modi grafici differenti potessero essere compresenti nell'attività produttiva di un medesimo copista.

Nell'ambito della paleografia greca – ha scritto Giancarlo Prato – regna una sorta di «sconsolata rassegnazione», vale a dire la constatazione che questa scienza «non possiede o non ha la possibilità di giungere a possedere gli strumenti adeguati per dare risposte certe a quelle che sono le domande più ovvie che si pongono al paleografo, quelle cioè del 'dove' e del 'quando'».[2] A rendere più complessa la situazione contribuisce anche il panorama grafico delle minuscole greche del IX e X secolo:[3] «una molteplicità di stili diversi, ciascuno dei quali si definisce solo in rapporto con ogni altro stile possibile. È come se all'interno dell'universo della scrittura si schiudessero tanti universi paralleli, anche se comuni-

[1] A tal proposito un esempio molto istruttivo è costituito dalle divergenti ricostruzioni dei modi di scrivere del monaco Efrem da parte di Giancarlo Prato e di Lidia Perria. Si vedano i seguenti lavori: L. Perria, *Un nuovo codice di Efrem: l'Urb. gr. 130*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 14-16, 1977-1979, pp. 33-114; G. Prato, *Il monaco Efrem e la sua scrittura* [1982], in *Studi di paleografia greca*, Spoleto 1994, pp. 13-29; L. Perria, *Osservazioni su alcuni manoscritti in minuscola "tipo Efrem"*, in P. L. Leone (ed.), *Studi bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Bizantini (Lecce 21-23 aprile 1980; Calimera 24 aprile 1980)*, Galatina 1983, pp. 137-145; G. Prato, *Due postille paleografico-codicologiche*, in *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, Amsterdam 1993, pp. 279-291; L. Perria, A. Iacobini, *Il Vangelo di Dionisio. Il codice F. V. 18 di Messina, l'Athous Stavronikita 43 e la produzione libraria costantinopolitana del primo periodo macedone*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 31, 1994, pp. 81-163; A. Iacobini, L. Perria, *Il Vangelo di Dionisio. Un manoscritto bizantino da Costantinopoli a Messina*, Roma 1998, pp. 39-40; L. Perria, *Un aspetto inedito dell'attività del copista Efrem: l'uso delle abbreviazioni nel Laur. 28.3*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 53, 1999, pp. 97-101; A. Iacobini, L. Perria, *Un Vangelo della Rinascenza Macedone al Monte Athos. Nuove ipotesi sullo Stavronikita 43 e il suo scriba*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 37, 2000, pp. 73-98.

[2] G. Prato, *Introduzione* alla *Tavola rotonda «Per la datazione e la localizzazione delle scritture greche»*, in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di Paleografia Greca, Cremona 4-10 ottobre 1998*, II, Firenze 2000 (Papyrologica Florentina 31), pp. 671-672: 672.

[3] Cfr. L. Perria, *Alle origini della minuscola libraria greca. Morfologia e stilizzazione*, in Prato (ed.), *I manoscritti greci*, cit., I, pp. 157-167.

canti».[4] Si tratta di una «galassia di testimonianze scritte», come l'ha definita Lidia Perria, «raggruppate in nebulose la cui ricchezza e coesione appaiono variabili».[5]

Per tutte queste ragioni, un modo per conoscere «quali siano i meccanismi che governano la conquista di una coscienza professionale da parte dei copisti» consiste – come già la Perria ha suggerito – «nell'approfondire l'indagine a livello culturale, studiando le testimonianze storiche e letterarie relative alla scrittura nel mondo bizantino, per definire meglio questi vari livelli di autocoscienza», senza tralasciare di «seguirne parallelamente gli sviluppi nella prassi scrittoria dando comunque per accertato che il piano della realtà coincide con una situazione di multigrafismo, ancor più che digrafismo».[6]

Ciò che si vuole contribuire a ricostruire con questo studio, quindi, è proprio quel grado di consapevolezza, che gli scriventi bizantini nei secoli IX e X avevano, dell'impiego di diverse tipologie grafiche e dei loro livelli esecutivi: un copista, che era in grado di vergare manoscritti con minuscole sia formali sia informali, ne era consapevole? Quali categorie di scriventi possedevano questa consapevolezza?

A questo punto sono necessarie due precisazioni, una in relazione al periodo cronologico preso in esame e l'altra sul significato attribuito all'espressione "cultura grafica", più volte utilizzata nel corso del presente lavoro. I secoli di cui ci si vuole occupare sono particolarmente importanti. È, infatti, nel IX secolo che è giunto a piena maturazione nel mondo bizantino il passaggio, in ambito librario, dalla maiuscola alla minuscola. Passaggio che ha avuto note conseguenze per la trasmissione dei testi e la conservazione dell'eredità letteraria del passato. Nel secolo successivo la minuscola, nelle sue diverse manifestazioni (tipologie grafiche formali e calligrafiche, unitamente a tipologie informali), ha consolidato il proprio dominio ed è stata utilizzata per realizzare prodotti di diversa natura e qualità. Proprio per questa loro natura di "Zeitenwende" sul piano non solo paleografico ma anche culturale – si pensi alla cosiddetta "rinascenza macedone" –,[7] i secoli IX e X sono apparsi un campo d'indagine privilegiato per l'obiettivo prefissato in questo lavoro.

[4] Perria, *Alle origini della minuscola libraria*, cit., p. 158.
[5] Perria, *ibid.*, p. 159.
[6] L. Perria, *Palaeographica*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 37, 2000, pp. 43-72: 69.
[7] Sulla dibattuta questione della "rinascenza macedone" o del "primo umanesimo bizantino" cfr. J. Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle)* [1962], in D. Harlfinger (Hrsg.), *Griechische Kodikologie und*

L'espressione "cultura grafica" o "cultura scritta" è intesa come l'insieme delle conoscenze e competenze scrittorie, articolate in diversi livelli qualitativi, che fanno capo a diversificati processi di apprendimento e di impiego consapevole del sistema grafico.[8] Secondo questa definizione il concetto di cultura grafica va tenuto distinto sia da quello di educazione culturale *tout court* sia da quello di alfabetismo. Infatti, non esiste una correlazione necessaria e diretta tra competenze scrittorie e competenze culturali, tanto che si possono facilmente trovare codici vergati in scritture formali, ma scadenti per quanto riguarda il piano testuale, e viceversa. Inoltre, il termine "alfabetismo" indica la capacità di leggere e scrivere, senza implicare necessariamente – a differenza del termine "cultura" – fenomeni di riflessione e rielaborazione consapevole di tale capacità. Per

Textüberlieferung, Darmstadt 1980, pp. 173-205; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971 (Bibliothèque byzantine 6); W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984, soprattutto pp. 1-22 e 75-98; P. Odorico, *La cultura della* συλλογή*. 1) il cosiddetto enciclopedismo bizantino, 2) le tavole del sapere di Giovanni Damasceno*, «Byzantinische Zeitschrift» 83, 1990, pp. 1-21. Si veda anche G. Cavallo, *I fondamenti culturali della trasmissione dei testi a Bisanzio* [1995], in *Dalla parte del libro. Storie di trasmissione dei classici*, Urbino 2002, 195-233: 206-218.

[8] Gli studi di riferimento sulla cultura scritta e sull'alfabetismo nel mondo bizantino sono i seguenti: R. Browning, *Literacy in the Byzantine World*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 4, 1978 [= *Essays Presented to Sir Steven Runciman*], pp. 39-54; *Literacy, Byzantine*, in *Dictionary of the Middle Ages*, VII, New York 1986, pp. 594-597; N. Oikonomides, *Mount Athos: Levels of Literacy*, «Dumbarton Oaks Papers» 42, 1988, pp. 167-178; H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, pp. 79-80; M. Mullett, *Writing in Early Mediaeval Byzantium*, in R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge 1990, pp. 156-185; R. Browning, *Further Reflections on Literacy in Byzantium*, in J. S. Langdon, S. W. Reinert, J. Stanojevich Allen, C. P. Ioannides (edd.), *Τὸ Ἑλληνικόν. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.*, I, New Rochelle, NY 1993, pp. 69-84; G. Cavallo, *La cultura scritta a Bisanzio. Inventario dei problemi per una riflessione*, in J. Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe. Actes du I^er Congrès européen d'études médiévales, Spoleto 27-29 maggio 1993*, Louvain-la-Neuve 1995 (Publications de la FIDEM. Textes et Études du Moyen Âge 3), pp. 57-72; G. De Gregorio, *Καλλιγραφεῖν/ταχυγραφεῖν. Qualche riflessione sull'educazione grafica di scribi bizantini*, in E. Condello, G. De Gregorio (edd.), *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa. Atti del seminario di Erice, X Colloquio del Comité International de paléographie latine, 23-28 ottobre 1993*, Spoleto 1995, pp. 423-448; N. Oikonomides, *Byzance: à propos d'alphabétisation*, in Hamesse (ed.), *Bilan et perspectives*, cit., pp. 35-42; G. Cortassa, *Scrivere a Bisanzio*, «Humanitas» 58, 2003, pp. 8-22.

queste ragioni, nel corso del presente lavoro, considerato l'obiettivo prefissato, si è scelto di parlare di "cultura grafica", evitando altre ambigue terminologie.

Fatte queste precisazioni, è opportuno dichiarare quali sono state le fonti letterarie prese in esame: si tratta prevalentemente di vite di santi, di raccolte epistolari, di opere letterarie, di *typika* dei monasteri, di sottoscrizioni dei manoscritti e di note marginali, tutte collocabili nei secoli IX e X. I manoscritti (libri e documenti) presi in considerazione sono stati quelli per i quali si è riscontrata una relazione (diretta o indiretta) con le fonti indagate.

Le testimonianze esaminate si possono raggruppare grosso modo in due sezioni: nella prima vengono discusse quelle che attestano una qualche forma di consapevolezza grafica da parte di scribi che hanno utilizzato solo alcune tipologie di scritture dell'epoca; nella seconda, invece, quelle in cui questa stessa consapevolezza risulta più vivace e riguarda testimonianze relative ad individui che riuscivano a dominare, per vari usi, le diverse tipologie grafiche contemporanee.

Nel primo gruppo rientrano le testimonianze relative alle pratiche scrittorie di Teofane il Confessore, s. Biagio Amoriense, Leone VI il Sapiente, s. Elia lo Speleota, Teofane assistente di s. Michele Maleino, e s. Atanasio il Taumaturgo.

Nella *Vita di Teofane il Confessore* (*BHG* 1787z), scritta da Metodio, patriarca di Costantinopoli dall'843 all'847, si ricorda che il santo (vissuto tra il 760 ed il 817/8),[9] pur non avendo avuto un maestro di scrittura (ἀδιδάκτου),[10] visse grazie alla professione (ἐργόχειρον) di calligrafo (καλλιγραφίας τεχνικῆς) nel monastero sul monte Sigriano, producendo molti libri con la sua abilità scrittoria.[11] Teofane era riuscito a raggiungere un buon livello di formazione grafica solo con la fatica e l'impegno continuo nella trascrizione dei libri (σὺν τῇ μελέτῃ τῶν γραφῶν καὶ τῇ ἐν βίβλοις ἐργοχειρίᾳ). Notizia, questa, confermata dal panegirico scritto da Teodoro Studita (*BHG* 1792b), in cui si afferma che Teofane all'interno del monastero aveva praticato il lavoro manuale della scrittura (ἐργόχειρον), attività con cui produsse molti libri (πολλὰ δελτία).[12] Tutto ciò

[9] Cfr. Kazhdan, *ODB*, III, p. 2063; G. Ostrogorsky, *RE*, 2. R 5 (1934), coll. 2127-2132; D. Stiernon, *BiblSanct*, XII (1969), coll. 322-325.

[10] V. V. Latyšev (ed.), Methodii Patriarchae Constantinopolitani *Vita S. Theophanis Confessoris*, St. Petersburg 1918, p. 16, 14 (§ XIII, 22).

[11] Cfr. *ibid.*, p. 16, 14-21 (§ XIII, 22).

[12] S. Efthymiadis, *Le panégyrique de s. Théophane le Confesseur par s. Théodore Stou-*

assume una certa rilevanza per il fatto che si tratta di Teofane il Confessore, cioè di colui che è stato ritenuto l'autore della famosa *Cronografia* che narra gli avvenimenti storici dall'anno 284 all'813. Sulla scia di quanto ricostruito da Cyril Mango,[13] tuttavia, bisogna ricordare che Teofane non fu un uomo di cultura, tanto che di lui si dice che trascorse la sua gioventù in κυνηγέσια καὶ ἱππάσια[14] e che solo dopo essere entrato in monastero acquisì da autodidatta i principi dell'educazione tramite l'applicazione e la costanza dello studio. Mango, quindi, ha avanzato l'ipotesi che la *Cronografia*, attribuita a Teofane, altro non sarebbe che un testo ibrido, formato da un nucleo, costituito dalla cronaca di Giorgio Sincello, con inserzioni di varia origine effettuate dallo stesso Teofane.[15] Quel che più interessa in questa sede è che la formazione grafica di Teofane sembra essersi svolta prevalentemente nell'ambito del monastero sul monte Sigriano, senza la guida di un maestro. Nonostante ciò, Teofane avrebbe raggiunto un alto livello di formazione grafica, tanto da divenire scriba professionista, in grado di vivere con questo suo lavoro.

Nella *Vita* di s. Biagio Amoriense (*BHG* 278), monaco vissuto tra IX e X secolo e morto intorno al 911-912,[16] si ricorda che questi aveva ricevuto sin da bambino, prima nella sua patria (un villaggio presso Amorio, in Asia Minore) poi a Costantinopoli, un'educazione secondo i retti insegnamenti della cultura cristiana (ὀρθοτόμοις διδασκαλίαις), senza avvertire la necessità degli insegnamenti frivoli della cultura profana (τῶν ἔξω μαθημάτων);[17] si aggiunge, inoltre, che egli si era esercitato nella calligrafia (καλλιγραφῶν) con molto impegno, impadronendosi di questo insegnamento (μάθησιν).[18] Non si sa se s. Biagio avesse appreso l'arte della

dite (BHG 1792b). Édition critique du texte intégral, «Analecta Bollandiana» 111, 1993, pp. 259-290: 274 (§ 7).

[13] Cfr. C. Mango, *Who Wrote the Chronicle of Theophanes?*, «Zbornik Radova Vizantološkog Instituta» 18, 1978, pp. 9-17: 11-12.

[14] Cfr. Latyšev (ed.), Methodii *Vita S. Theophanis Confessoris*, cit., p. 4, 23-24 (§ IV, 6).

[15] Cfr. Mango, *Who Wrote*, cit., pp. 9-17. Sulla *Cronografia* di Teofane cfr. L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): the Sources. An Annotated Survey*, Aldershot-Burlington-Singapore-Sydney 2001, pp. 168-171; *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Translated with Introduction and Commentary by C. Mango and R. Scott, Oxford 1997, pp. XLIII-C.

[16] Cfr. Kazhdan, *ODB*, I, pp. 294-295; L. Bréhier, *DHGE*, IX (1937), coll. 62-64. La *Vita* è edita in *Act. SS.* Nov. 4, 1925, pp. 657-669.

[17] *Act. SS.* Nov. 4, 1925, pp. 659-660.

[18] *Act. SS.* Nov. 4, 1925, p. 663.

calligrafia nel suo villaggio in Asia Minore o solo a Costantinopoli, giacché su questo la fonte non ci informa. Stando a queste notizie, il santo sarebbe stato in grado di copiare libri con scritture calligrafiche, benché non sappiamo se abbia mai esercitato, per il proprio sostentamento, la professione di scriba. Quel che è certo, comunque, è che la fonte non parla di uso di scritture informali o di ambito documentario da parte di s. Biagio.

Un episodio ricordato nella stessa *Vita* di s. Biagio Amoriense riguarda l'imperatore Leone VI: si racconta che il santo fu accolto dall'imperatore nel Palazzo imperiale, in una stanza nella quale, com'era suo solito, Leone stava seduto a scrivere in bella forma (καλλιγραφῶν ἐκαθέζετο).[19] Sappiamo che Leone VI il Sapiente, valente retore e autore di opere di contenuto giuridico e militare, di omelie e poesie religiose,[20] ebbe, per volontà di suo padre Basilio I, Fozio come maestro.[21] È possibile che la sua formazione grafica sia stata guidata da un grande conoscitore di scritture, quale fu – come si avrà modo di vedere poco oltre – il patriarca Fozio.

Nella vita greca di s. Elia lo Speleota (*BHG* 581)[22] si ricorda che, durante i periodi di penitenza, di notte, il santo non faceva altro che scrivere (καλλιγραφεῖν) e pregare;[23] ed era nella sua spelonca che aveva come

[19] *Act. SS.* Nov. 4, 1925, p. 666. Questo episodio è ricordato anche da Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 206 n. 6, il quale lo definisce «un peu suspecte». Per la sola traduzione in francese del passo cfr. H. Grégoire, *Les Acta Sanctorum*, «Byzantion» 4, 1927-1928, pp. 791-812: 806.

[20] Cfr. Kazhdan, A. Cutler, *ODB*, II, pp. 1210-1211; J. Irmscher, *Die Gestalt Leons VI. des Weisen in Volkssage und Historiographie*, in *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, Praga 1978, pp. 205-224.

[21] Cfr. Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, ex recensione I. Bekkeri, Bonnae 1838, p. 276, rr. 17-18. Vd. anche A. Vogt, *La jeunesse de Léon VI le Sage*, «Revue Historique» 174, 1934, pp. 389-428.

[22] Cfr. Kazhdan, *ODB*, I, p. 687; R. Janin, *DHGE*, XV (1963), col. 197; R. Russo, *BiblSanct*, IV (1964), coll. 1052-1053. La sua *Vita* è edita negli *Act. SS.* Sept. 3, 1750, pp. 843-888; una versione italiana è edita da V. Saletta, *Vita di s. Elia Speleota secondo il manoscritto Cryptense* ***B.β.XVII***, «Studi Meridionali» 3, 1970, pp. 445-453; 4, 1971, pp. 272-315; 5, 1972, pp. 61-96; la versione latina è edita da M. V. Strazzeri, *Una traduzione dal greco ad uso dei normanni: la vita latina di Sant'Elia lo Speleota*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania» 59, 1992, pp. 1-108.

[23] *Act. SS.* Sept. 3, 1750, p. 858, 7-9 (§ 25). Nella versione latina si trova un unico accenno all'attività scrittoria del santo, ed è dello stesso tenore di questa testimonianza della versione greca: infatti si afferma che uno dei suoi discepoli lo trovò mentre scriveva al sole, sotto un caldo eccessivo, come atto di penitenza («… me scribentem … in nimietate caloris solis …»; cfr. Strazzeri, *Una traduzione dal greco*, cit., p. 72, 1013-1014, § 36).

abitudine scrivere (καλλιγραφοῦντος κατὰ τὸ ἔθος),[24] e in un posto ben preciso, cioè su una roccia di fronte alla cavità (ἐν ᾗπερ πρώην κατῴκει ὁ ἀοίδιμος καλλιγραφῶν).[25] Quali tipi di libri avesse scritto s. Elia ce lo documenta un inno in suo onore, che recita: καλλιγραφῶν οὐκ ἔληγες / μέχρι γήρους, θεόπνευστε, / βίβλους ἱερὰς, / θεοπνεύστους ἐπιμελῶς / καὶ πάσας ἐκόσμησας / τὰς ἐκκλησίας τῶν εὐσεβῶν, / νέμων δωρεὰν / καὶ προτρεπόμενος ψάλλειν· […][26] («o ispirato, fino alla vecchiaia non hai smesso di trascrivere con bella scrittura libri sacri e di essi hai adornato tutte le chiese dei fedeli, distribuendoli in dono ed esortando a cantare…»). Si tratta, dunque, di libri sacri, liturgici, realizzati con una καλλιγραφία. Purtroppo, non ci è pervenuto nessun prodotto di s. Elia lo Speleota e non siamo in grado di conoscere le forme grafiche dei suoi manufatti.[27]

Nella *Vita* di s. Michele Maleino (*BHG* 1295), monaco in Bitinia, morto nel 961,[28] si ricorda un episodio degno di attenzione. Un discepolo, di nome Teofane, si affiancò al santo, all'età di circa 40 anni, per assisterlo in tutte le sue faccende. A Teofane fu dato da parte di Michele un "libro utile" per farglielo copiare, sapendo che il suo discepolo aveva una grande abilità nel καλλιγραφεῖν. Essendo generoso, Teofane non esitò ad accontentarlo e, sforzandosi, in poco tempo trascrisse il libro. Per lo sforzo fatto e per la sofferenza derivatagli dalla scrittura, una gran quantità di sangue gli uscì dalla testa e gli si gonfiò tanto la fronte da sfigurarlo completamente.[29] Praticare la calligrafia comportava fatica, soprattutto se l'esigenza primaria era ridurre i tempi della produzione. Disporre di un testo in breve tempo significava o commissionarlo ad uno scriba abile e veloce nel praticare una scrittura formale – con conseguente dispendio di denaro, a meno che non si fosse trattato di un rapporto di dipendenza come quello tra s. Michele e Teofane – o addirittura produrselo da sé, impiegando una scrittura informale e molto rapida nei tempi di esecuzione.

[24] *Act. SS.* Sept. 3, 1750, p. 865, 44-46 (§ 44).
[25] *Act. SS.* Sept. 3, 1750, p. 866, 23-24 (§ 46).
[26] *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, I, *Canones Septembris*, collegit et instruxit A. Debiasi Gonzato, Roma 1966, p. 196, 263-270.
[27] Cfr. G. Schirò, *Testimonianza innografica dell'attività scrittoria di s. Elia lo Speleota*, «Byzantinische Forschungen» 2, 1967, pp. 313-317.
[28] Cfr. Kazhdan, *ODB*, II, pp. 1276-1277; R. Janin, *BiblSanct*, IX (1967), coll. 462-464. L'unica edizione della *Vita* è quella fatta da L. Petit, *Vie de Saint Michel Maléinos suivie du traité ascétique de Basile Maléinos*, «Revue de l'Orient Chrétien» 7, 1902, pp. 543-568.
[29] Cfr. Petit, *Vie de Saint Michel Maléinos*, cit., p. 566.

Nella breve notizia sulla vita di s. Atanasio il Taumaturgo del monastero di Traiano (*BHG Nov. Auct.* 2047n) in Bitinia,[30] conservatasi solo nel *Synaxarium* di Costantinopoli,[31] si ricorda che egli esercitò all'interno del suddetto monastero l'attività di calligrafo (καλλιγραφῶν καὶ νηστεύων ἕως ἑσπέρας) e che scrisse molti libri (γράψας δὲ πλεῖστα βιβλία τῷ γέροντι). Divenuto cieco, chiese una grazia per riavere la vista e continuare a svolgere la sua attività di calligrafo, promettendo che quanto avesse guadagnato lo avrebbe donato ai poveri: ed infatti, guarito dalla cecità, nei successivi 28 anni di professione di scriba (ἐκ τοῦ ἐργοχείρου αὐτοῦ) accumulò 900 *nomismata*, che donò ai poveri. Si tratta di poco più di 32 *nomismata* all'anno.[32] Per quanto attiene al piano paleografico, la fonte ci parla solo di καλλιγραφία, e questo è ovvio, considerato che si tratta di uno scriba di professione, il quale è vissuto con il lavoro della trascrizione. Non ci è dato sapere, invece, né se Atanasio sia stato in grado di utilizzare altre tipologie grafiche né quali testi avesse copiato. Mancanza di conoscenze aggravata dal fatto che non si è conservato nessun prodotto scritto espressamente riferibile alla mano del santo.

Al secondo gruppo appartengono le testimonianze relative alle pratiche scrittorie di Platone di Sakkoudion, Teodoro Studita, Nicola Studita,

[30] Cfr. Janin, *DHGE*, IV (1930), col. 1398; M. V. Brandi, *BiblSanct*, II (1962), coll. 556-557. Se R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 2), pp. 102-103, è nel giusto, mettendolo in relazione con il monaco Cosma e con un certo Tommaso Dephourkenos, potrebbe essere morto intorno al 933. Cfr. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 128 n. 72; V. Kravari, *Note sur le prix des manuscrits (IX^{e}-XV^{e} siècle)*, in V. Kravari, J. Lefort, C. Morrison (edd.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, II, Paris 1991, pp. 375-384: 379, il quale ritiene Atanasio dell'XI secolo.

[31] Cfr. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis Synaxariis selectis*, opera et studio H. Delehaye, Bruxellis 1902, coll. 727-728, 35-41.

[32] Sul salario degli scribi e il prezzo dei libri nel mondo bizantino vd. K. Treu, *Griechische Schreibernotizien als Quelle für politische, soziale und kulturelle Verhältnisse ihrer Zeit*, «Byzantinobulgarica» 2, 1966, pp. 127-143: 139-140; P. Schreiner, *Kosten der Handschriftenherstellung in Byzanz*, in *Buch und Bibliothekswissenschaft im Informationszeitalter. Internationale Festschrift für P. Kaegbein zum 65. Geburtstag*, München 1990, pp. 331-344; Kravari, *Note sur le prix des manuscrits*, cit., pp. 375-384. Per i libri di Areta di Cesarea cfr. E. Follieri, *Un codice di Areta troppo a buon mercato: il Vat. Urb. gr. 35* [1973-1974], in *Byzantina et Italograeca. Studi di filologia e paleografia*, a c. di A. Acconcia Longo, L. Perria, A. Luzzi, Roma 1997, pp. 187-204; N. G. Wilson, *Libri e lettori a Bisanzio* [1975], in G. Cavallo (ed.), *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1990, pp. 37-61, 195-197: 42-43.

Ignazio diacono, Metodio I patriarca, Fozio, santa Teofano, Costantino VII Porfirogenito, s. Eutimio, s. Atanasio dell'Athos, s. Nilo da Rossano, Alessando di Nicea e dell'*Anonimo di Londra*.

Entrando nel cuore della documentazione, punto di partenza obbligato è la serie di testimonianze relative all'attività grafica di Platone di Sakkoudion (ca. 735-814),[33] di suo nipote Teodoro Studita (759-826)[34] e di Nicola Studita (793-868).[35] Non è mia intenzione soffermarmi puntualmente sulla terminologia grafica impiegata in queste fonti, essendo stati pubblicati proprio di recente, a tal proposito, due contributi molto dettagliati, ad opera di Guido Cortassa e di Maria Jagoda Luzzatto, i quali tuttavia assumono posizioni divergenti per quanto concerne le singole interpretazioni.[36]

Quel che più preme, invece, è mettere in risalto come già nella fase "primitiva" della minuscola libraria l'utilizzo consapevole di diversi livelli e registri grafici da parte dei medesimi scribi fu pratica diffusa. Nell'*Elogio funebre di s. Platone di Sakkoudion* (*BHG* 1553), scritto e pronunciato nell'814 da suo nipote Teodoro Studita, si ricorda che Platone, ritiratosi nel 759 nel monastero di Symboloi (Symbola?) sul monte Olimpo in Bitinia per farsi monaco,[37] svolse diversi "mestieri" (per esempio, portava il letame sulle spalle, irrigava i campi, impastava farina), tra i quali viene segnalata l'attività di copia (γράφειν), che praticò con grande studio e diligenza.[38] Inoltre, una volta a capo del monastero di Symboloi, dopo la morte del fondatore Teoctisto, Platone continuò a svolgere la sua attività di scriba, producendo una grande quantità di libri (τῶν δέλτων εὐπορία: *PG* 99, 820 A), utilizzando minuscole sia eleganti ed accurate sia più correnti e dal *ductus* veloce (ἐσυρμαιογράφησεν; ἐσπουδαιογράφησεν: *PG* 99, 820 A).[39] Come è già stato osservato da più studiosi,

[33] Cfr. A. M. Talbot, Kazhdan, *ODB*, III, p. 1684; Janin, *BiblSanct*, X (1968), coll. 961-964.

[34] Cfr. Kazhdan, *ODB*, III, pp. 2044-2045; Stiernon, *BiblSanct*, XII (1969), coll. 265-270; M. H. Congourdeau, *DictSpir*, XV (1990), coll. 401-414; Theodori Studitae *Epistulae*, rec. G. Fatouros, I, Berolini et Novi Eboraci 1992 (CFHB 31/1), pp. 3*-38*.

[35] Cfr. *ODB*, II, p. 1471; Janin, *BiblSanct*, IX (1967), coll. 952-953.

[36] M. J. Luzzatto, *Grammata e syrmata. Scrittura greca e produzione libraria tra VII e IX secolo*, «Analecta Papyrologica» 14-15, 2002-2003, pp. 5-89; G. Cortassa, *Συρμαιογραφεῖν e l'antica minuscola libraria greca*, «Medioevo Greco» 3, 2003, pp. 73-94. Cfr. anche la breve nota di G. Ammannati, *Συρμαιογραφία?*, «Scriptorium» 57, 2003, pp. 223-226.

[37] Cfr. Janin, *Les églises et les monastères*, cit., pp. 181-183.

[38] Cfr. *PG* 99, 813 B.

[39] Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., pp. 22 e n. 63, 25, ritiene che σπουδαιογραφεῖν indichi una scrittura dal *ductus* veloce e συρμαιογραφεῖν una minuscola dal-

sappiamo che, prima di diventare monaco, Platone – educato sin da giovane oltre che nella ἐγκύκλιος παιδεία anche nella cosiddetta νοταρικὴ μέθοδος (*PG* 99, 808 A-B), cioè nella pratica notarile – lavorò come funzionario della tesoreria imperiale in qualità di ζυγοστάτης, fino a diventare il dirigente in capo del dipartimento (*PG* 99, 808 C). La sua educazione grafica fu, quindi, tanto complessa da garantirgli la possibilità di utilizzare – magari anche contemporaneamente negli stessi prodotti scritti – diverse tipologie della minuscola, da quella più propriamente documentaria a quella più formale per la produzione di libri di buona fattura. Ma quel che qui più conta sottolineare è la distinzione che Teodoro Studita riconosce tra due maniere di scrivere.

Fu lo stesso Platone, insieme a suo nipote Teodoro Studita, a fondare, presso il monte Olimpo in Bitinia, il monastero di Sakkoudion[40] nel 781 circa, di cui furono egumeni prima Platone (fino al 794/5)[41] e poi Teodoro. Quest'ultimo, che aveva alle spalle una solida educazione culturale, molto probabilmente perfezionò la sua formazione grafica proprio in questo ambiente, stando a più stretto contatto con lo zio Platone. Questo patrimonio grafico si deve pensare trasferito da Teodoro nel monastero di Studio, quando a partire dal 798 fu proprio lui a riportarlo a nuova vita. Infatti, stando a quanto ci narra la *Vita* scritta forse da Teodoro Daphnopates (*BHG* 1755), in questa prima fase del suo egumenato a Studio, Teodoro organizzò le diverse attività interne, impiantandovi anche una scuola tramite la quale educò i monaci nella lettura delle Sacre Scritture. In questo clima di *renovatio* impose ai monaci il lavoro della trascrizione dei libri, dando lui stesso il buon esempio mettendo continuamente mano ai codici (πάντοτε τὰς χεῖρας ταῖς δέλτοις κινῶν).[42] Notizia, questa, confermata dalla *Vita* scritta da Michele monaco Studita (*BHG*

l'asse diritto, con tratti orizzontali prolungati, «una tecnica specialistica della scrittura veloce particolarmente adatta alla produzione intensiva di manufatti librari»; secondo Cortassa, *Συρμαιογραφεῖν*, cit., pp. 80, 84, 94, σπουδαιογραφεῖν indica una minuscola libraria posata e calligrafica, e συρμαιογραφεῖν la scrittura minuscola corrente.

[40] Cfr. Janin, *Les églises et les monastères*, cit., pp. 177-181.

[41] Secondo B. L. Fonkič, *Aux origines de la minuscule stoudite (les fragments moscovite et parisien de l'œuvre de Paul d'Égine)*, in Prato (ed.), *I manoscritti greci*, cit., I, pp. 169-186: 181-186, alla mano di Platone (o forse a quella di un suo stretto collaboratore), quando questi si trovava ancora a Sakkoudion e non era ancora passato al monastero di Studio, sarebbe da attribuire la scrittura dei fogli Mosquense GIM 387 (2 ff. di guardia) e dei ff. 24-25 del Parisino Suppl. gr. 1156, contenenti parti dell'opera di Paolo d'Egina.

[42] *PG* 99, 152 B.

1754), secondo la quale Teodoro invitò i suoi discepoli a non oziare e a copiare continuamente manoscritti, dando lui stesso l'esempio vergando libri, ritenuti preziosi e degni di massima stima, "con le proprie mani" (ταῖς ἰδίαις χερσὶ γράφων).[43]

Tuttavia, a quanto sembra di capire dalle *Vite* di Teodoro Studita, una scuola calligrafica strutturalmente organizzata sarebbe stata impiantata nel monastero di Studio solo dopo l'anno 809, cioè al ritorno di Teodoro dall'esilio inflittogli dall'imperatore Niceforo I, periodo in cui in queste fonti si riporta – a differenza che per il periodo precedente – la costituzione del complesso impianto organizzativo del monastero,[44] all'interno del quale egli formò, in maniera più organica rispetto al passato, molti valenti calligrafi (σοφώτατοι καλλιγράφοι)[45] tramite l'insegnamento della grammatica e dell'ortografia (τὸ γράφειν ὀρθῶς).[46] Nell'ambito di questo organizzato centro scrittorio la pratica della calligrafia fu un mestiere di primaria importanza, nonostante Teodoro si fosse sforzato di riportare quest'attività allo stesso livello delle diverse attività manuali svolte dagli altri monaci. E questo è ben evidente nella *Grande Catechesi*, opera in cui la calligrafia è stata inserita tra i vari mestieri manuali dei monaci: tanto per fare un esempio, nella equiparazione tra due attività, si citano coloro che praticano l'agricoltura e coloro che scrivono in bella forma (οἱ καλλιγραφοῦντες).[47] Tuttavia, il livello organizzativo di questo centro di copia si desume anche dalle dettagliate punizioni (gli ἐπιτίμια) previste per i monaci calligrafi che trasgredivano le regole interne.[48] Solo l'organizzazione di una scuola scrittoria così attentamente strutturata ha, infatti, garantito una produzione libraria con caratteri codicologici e paleografici piuttosto omogenei e distintivi.[49]

[43] *PG* 99, 264 A.
[44] Cfr. *PG* 99, 273 A-276 A.
[45] *PG* 99, 273 C.
[46] *PG* 99, 273 B.
[47] Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη κατήχησις, II, Ἐκδοθὲν ὑπὸ τῆς Αὐτοκρατικῆς ἀρκαιογραφικῆς ἐπιτροπῆς, S. Petersburg 1904, p. 155, 14-15. Si vedano anche i seguenti passi: pp. 251, 5-8; 622, 4-5; 628, 20; 675-676; 891, 7-9.
[48] Cfr. *PG* 99, 1740 C-D.
[49] Per la produzione manoscritta del monastero di Studio, vd. N. X. Eleopoulos, Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου, Ἀθῆναι 1967; B. Salucci, *La scuola calligrafica del monastero bizantino di Studios*, Messina-Firenze 1973, 16-49; B. L. Fonkič, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 17-19, 1980-1982, pp. 73-118: 83-92; P. Canart, *Cinq manuscrits transférés directement du monastère de Stoudios à celui de Grottaferrata?*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino*

Inoltre, Teodoro, durante l'esilio inflittogli nell'815 per la sua opposizione al Concilio iconoclasta, continuò la sua attività di scriba, anche se non sappiamo con quanta assiduità e con quali risultati. Questo dato è confermato da una sua lettera, databile nell'aprile o maggio dell'816 e indirizzata a Naucrazio, in cui egli parla di ἐργόχειρον … τοῦ γράφειν e di ἐργόχειρα … συρμαιόγραφα, termini che, sebbene non molto chiari nel contesto in cui sono stati inseriti, suggeriscono una continuità del lavoro di scrittura in ambito librario.[50]

Completamente all'interno del monastero di Studio sembra aver ricevuto la sua formazione culturale Nicola Studita (793-868; egumeno di Stu-

Pertusi, Milano 1982, pp. 19-28; S. Lucà, *Osservazioni codicologiche e paleografiche sul Vat. Ottob. gr. 86*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 37, 1983, pp. 105-146; Fonkič, *Aux origines de la minuscule stoudite*, cit., pp. 169-186; L. Perria, *Scrittura e ornamentazione nei manoscritti di origine studita*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 47, 1993, pp. 245-260. Per la restante bibliografia precedente al 1991 vd. P. Canart, *Paleografia e codicologia greca. Una rassegna bibliografica*, Città del Vaticano 1991 (Littera antiqua 7), pp. 87-88. Bisogna registrare, per quanto riguarda le pratiche di scrittura nell'ambito monastico bizantino, il silenzio dei *Typika* del IX e X secolo (cfr. *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, ed. by J. Thomas and A. Constantinides Hero, with assistance of G. Constable, I, Washington 2000, Dumbarton Oaks Studies 35). In questi atti di fondazione dei monasteri si fa generalmente poco cenno alla vita intellettuale, essendo invece privilegiati gli aspetti materiali. Eccetto il monastero di Studio a Costantinopoli (cfr. *Byzantine Monastic Foundation Documents*, cit., I, pp. 67-119; vd. *supra*), poco si dice anche in relazione al livello di alfabetizzazione e alla lettura, in contrasto con la *Regula* di s. Benedetto per il mondo occidentale. Questo silenzio conferma il fatto, tra l'altro già noto, che la trascrizione dei libri a Bisanzio non era condotta, né nei monasteri né al di fuori di essi, in forme fortemente organizzate o coordinate: «ove si parli di produzione libraria greca», precisa Guglielmo Cavallo, «il concetto (e quindi il termine) di *scriptorium* sembra doversi abolire, non avendo alcun fondamento reale e perciò scientifico. Bisanzio si presenta, piuttosto, come un mondo dispersivo di scriventi e di luoghi dello scrivere […]. È l'iniziativa individuale – si tratti di laici o di religiosi che scrivono o si fanno scrivere libri – a prevalere» (*La cultura scritta a Bisanzio*, cit., p. 76; cfr. G. Cavallo, *Gli usi della cultura scritta nelle comunità monastiche a Bisanzio nel riflesso dei Typika di fondazioni*, in *Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, Athens 2003, pp. 125-136).

[50] Cfr. Theodori Studitae *Epistulae*, cit., II, *Ep.* 132, p. 249, 23-26, indirizzata a Naucrazio; la lettera è databile nell'816, vd. edizione a p. 243*. Cortassa, *Συρμαιογραφεῖν*, cit., pp. 86-91, intende ἐργόχειρον … τοῦ γράφειν come «materiale (oggetto) per scrivere» ed ἐργόχειρα … συρμαιόγραφα come «strumenti per scrivere in una grafia corrente»; Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., p. 23, intende ἐργόχειρα … συρμαιόγραφα come «manufatti … scritti in *syrmaiographia*».

dio dall'847 all'850, e di nuovo dall'853 all'858), apprendendo anche la ἐπιστήμη di τὸ γράφειν ὀρθῶς.[51] Tuttavia, non si limitò a questo, ma divenne un tachigrafo molto abile (ταχυγράφος ἀποφανθεὶς χρησιμώτατος ὠκύτητι φύσεως).[52] Dato, questo, rilevante in quanto conferma che nel monastero di Studio consapevolmente si distinguevano e quindi si insegnavano a livello professionale sia la scrittura posata e formale sia la scrittura veloce o più propriamente tecnica come la tachigrafia. La *Vita* (*BHG* 1365) ci informa, inoltre, che Nicola vergò anche libri (δέλτους; βιβλία) praticando la συρμαιογραφία e che acquisì una tale velocità con le mani da uguagliare quella dei piedi del famoso personaggio biblico Asael (II *Reg.* 2, 18):[53] siamo in presenza, insomma, di una educazione grafica articolata di uno scriba capace di utilizzare sia scritture propriamente documentarie sia, in ambito librario, scritture con diversi gradi di velocità del *ductus* e diversi livelli qualitativi. L'educazione grafica di Nicola, mirata e consapevole, si completò attraverso un percorso che dall'acquisizione dei primi rudimenti della scrittura conduceva ad una scrittura posata e corretta ortograficamente, quindi tramite un lungo esercizio giungeva alla scrittura dal *ductus* veloce e alla tachigrafia vera e propria.

Se è giusta l'identificazione di Nicola Studita con il monaco Nicola che ha vergato e sottoscritto il 7 maggio 835 il famoso Tetraevangelo Uspenskij (Petropolitano RNB gr. 219) – il più antico codice in minuscola datato –, possediamo un testimone diretto dell'attività grafica di Nicola ed una qualche manifestazione della sua συρμαιογραφία.[54] Enrica Follieri, sulla scorta di questo manoscritto, pur dimostrandosi piuttosto scettica nei confronti dell'ipotesi dell'identificazione,[55] ha definito questa scrittu-

[51] *PG* 105, 872, 14.
[52] *PG* 105, 872, 15.
[53] Cfr. *PG* 105, 876, 13-17. Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., pp. 24 e n. 72, 43-44, soffermandosi sul paragone con Asael, sottolinea l'andamento orizzontale dei tratti prolungati e/o prolungabili della minuscola diritta, che viene ricondotta alla συρμαιογραφία.
[54] Cfr. A. Diller, *A Companion to the Uspenski Gospels*, «Byzantinische Zeitschrift» 49, 1956, pp. 332-335; E. E. Granstrem, *Katalog grečeskich rukopisej Leningradskich chranilišč, 1. Rukopisi IV-IX vekov*, «Vizantijskij Vremennik» 16, 1959, pp. 216-243: 233-234; K. Treu, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in der UdSSR*, Berlin 1966, pp. 84-87; Lake VI, ms. 234, tavv. 420, 432; F. Evangelatou-Notara, «Σημειώματα» ἑλληνικῶν κωδίκων ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9ου αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204, Ἀθῆναι 1982, pp. 33, 122, n° 3.
[55] Cfr. E. Follieri, *Tommaso di Damasco e l'antica minuscola libraria greca* [1974], in *Byzantina et italograeca*, cit., pp. 163-185: 180-181 e n. 61; *Attività scrittoria calabrese nei secoli X-XI* [1983], *ibid.*, pp. 337-376: 350 e n. 52.

ra «minuscola tipo Nicola», documentata anche in altri prodotti manoscritti del IX secolo.[56] Oltre al Tetraevangelo Uspenskij sono stati attribuiti alla mano del copista Nicola anche il Vaticano gr. 2079,[57] il Patmiaco 742,[58] e i ff. 97-286 del Parisino Coisl. 269;[59] quanto ai codici Vat. gr. 2079 e Patm. 742, sebbene sembrino della mano di uno stesso copista, non si tratta del monaco Nicola. Ad ogni modo, la scrittura del Tetraevangelo Uspenskij costituisce un buon esempio di equilibrio tra una minuscola posata e calligrafica ed una minuscola dal *ductus* più veloce, con soluzioni corsiveggianti. Ben si spiegherebbe come prodotto di una educazione grafica quale quella documentata per Nicola Studita.

Ignazio diacono,[60] autore della *Vita* del patriarca Tarasio (*BHG* 1698) e morto nell'806,[61] ricorda di aver raccolto *viva voce* le omelie del patriarca «stenografandole [σημειούμενος] con calamo che scrive veloce e con inchiostro nero [ὀξυγράφῳ καλάμῳ καὶ μέλανι]», e di averle poi consegnate a dei calligrafi di professione (καλλίστοις γραφεῦσι) affinché le trascrivessero a regola d'arte nei codici (ἐν δέλτοις τεχνικῶς ἀνατάττεσθαι).[62] Una testimonianza importante in quanto da un lato istituisce

[56] E. Follieri, *La minuscola libraria dei secoli IX e X* [1977], *ibid.*, pp. 205-248: 211.
[57] Cfr. F. J. Leroy, *L'homilétique de Procle de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, Città del Vaticano 1967 (Studi e testi 247), pp. 100 n. 122, 231 n. 244; scettica su questa identificazione si dimostra H. Follieri, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae temporum locorumque ordine digesti commentariis et transcriptionibus instructi*, apud Bibliothecam Vaticanam 1969, p. 23, tav. 13.
[58] Cfr. J. Leroy, *Le Patmos St Jean 742 (Gregory 2464), un nouveau manuscrit de Nicolas Studite († 868)*, in *Zetesis. Bijdragen… aangeboden aan Prof. Dr. Émile de Strijcker*, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 488-501, tavv. II-IX.
[59] Cfr. B. Melioranskij, *Perečem' vizantijskich gramot i pisem. Vypusk I. Dokumenty 784-850 godov*, Sankt-Petersburg 1899, pp. 47-51, tavv. I, IV; contro quest'ipotesi è Fonkič, *Scriptoria bizantini*, cit., p. 85; *Manuscrits grecs dans les collections Européennes. Études paléographiques et codicologiques 1988-1998*, Moskva 1999, pp. 29, 33-34, 36, 42, 47; *Aux origines de la minuscule stoudite*, cit., p. 176.
[60] Cfr. Kazhdan, *ODB*, II, p. 984; R. Browning, *Ignace le Diacre et la tragédie classique à Byzance*, «Revue des Études Grecques» 81, 1968, pp. 401-410; *The Correspondence of Ignatios the Deacon*, Text, Translation and Commentary by C. Mango, Washington 1997 (CFHB 39), pp. 1-24.
[61] Cfr. I. A. Heikel (ed.), Ignatii diaconi *Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani*, Helsingfors 1891; W. Wolska-Conus, *«De quibusdam Ignatiis»*, «Travaux et Mémoires» 4, 1970, pp. 329-360; C. Mango, *Observations on the Correspondence of Ignatius Metropolitan of Nicaea* [1981], in *Byzantium and its Image*, London 1984, n° XII; S. Efthymiadis, *On the Hagiographical Work of Ignatius the Deacon*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 41, 1991, pp. 73-83.
[62] Heikel (ed.), Ignatii diaconi *Vita Tarasii*, cit., p. 29, 10-11. Cfr. anche Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 102 n. 91; H. Boge, *Griechische Tachygraphie*

una consapevole opposizione di sistema tra ὀξυγραφία e καλλιγραφία, praticate in questo specifico caso da individui diversi, dall'altro precisa ulteriormente il significato di ὀξυγραφία come scrittura realizzata per σημεῖα tachigrafici.[63] Il processo editoriale qui descritto prevedeva una prima registrazione stenografica e poi una trascrizione, affidata a copisti di professione, in codici veri e propri.

Un'educazione grafica nella ὀξυγραφία – oltre che nella storia, nella grammatica e nell'ortografia – è anche quella che ricevette Metodio I patriarca[64] (nato nella seconda metà dell'VIII secolo e morto nell'847)[65] in una scuola a Siracusa, sua città natale. Ὀξυγραφία, anche in questo caso, è un termine tecnico, che indica una scrittura stenografica per σημεῖα tachigrafici,[66] quindi una scrittura utilizzata prevalentemente in ambito documentario per velocizzare la realizzazione dei segni.[67] Inoltre, sappiamo che Metodio vergò anche libri, tanto che nella sua *Vita* (*BHG* 1278) si ri-

und Tironische Noten, Hildesheim-New York 1974, p. 126; Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., p. 13 n. 26.

[63] Cfr. Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., pp. 13-14.

[64] Cfr. *Act. SS.* Iun. 2, 1698, pp. 960-969: 962 D; *PG* 100, 1245 B. Il passo è stato discusso anche da Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., p. 12 n. 23.

[65] Cfr. Kazhdan, *ODB*, II, p. 1355; Stiernon, *BiblSanct*, IX (1967), coll. 382-393; *DictSpir*, X (1979), coll. 1107-1109; V. Grumel, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, I, 2, deuxième édition revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris 1989, nrr. 414-443, pp. 64-86.

[66] Si veda soprattutto Boge, *Griechische Tachygraphie*, cit., pp. 39-41, 121-126, 132-135, 140; Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., pp. 10-14.

[67] Sembra fare riferimento alla ὀξυγραφία anche una epistola di Leone metropolita di Sinada (vissuto nella seconda metà del X secolo; cfr. *The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus*, Greek Text, Translation and Commentary by M. Pollard Vinson, Washington 1985, CFHB 23; Kazhdan, *ODB*, II, pp. 1215-1216), del quale non sappiamo molto se non che era un uomo con una buona formazione culturale e che era dedito alla lettura dei classici (cfr. *Ep.* 31, 19-20 Pollard Vinson). La lettera in questione (*Ep.* 30 Pollard Vinson, con commento alle pp. 116-117) è indirizzata ai notai; forse si tratta dei notai a servizio del Patriarcato: «le parole hanno una natura alata, perciò hanno bisogno di simboli [σημείων] affinché lo scriba catturi la velocità [τὸ τάχος] delle parole che volano. Tu, o mio ragazzo, realizzi in maniera perfetta i segni della scrittura [χαράγματα] e collochi i segni della punteggiatura nei luoghi giusti; un piccolo errore può viziare un lungo discorso, mentre la diligenza dello scriba presenta con correttezza il significato di ciò che viene espresso». Questa lettera è una copia, parola per parola, di una lettera di Basilio di Cesarea (Saint Basile, *Lettres*, III, texte établi et traduit par Y. Courtonne, Paris 1966, *Ep.* 333, p. 201), in cui il titolo, però, è al singolare, νοταρίῳ. Si tratta di una scrittura che utilizzava i σημεῖα tachigrafici, come la ricordata ὀξυγραφία.

corda che scrisse sette *Salteri*, completandone uno per ciascuna settimana della Quaresima,[68] restando senza mangiare e bere.[69]

In relazione alla sua attività di copista tra gli anni 815 e 821 – quando si rifugiò a Roma a causa della persecuzione iconoclastica – vengono in nostro soccorso alcune notizie presenti in tre manoscritti.[70] In due notizie presenti nel Parisino gr. 1470 + 1476[71] (ai ff. 135^{r} e 141^{r}), contenente una collezione agiografica, il copista Anastasio monaco ha registrato di aver trascritto il testo nell'anno 890 da un modello realizzato ἰδιοχείρως da Metodio quando era a Roma. E ancora, dalla sottoscrizione presente nel f. 196^{r} del Londinense Add. 36821 (sec. X),[72] contenente un *corpus* dello Ps.-Dionigi, si apprende che l'antigrafo del codice londinese era stato copiato da Metodio impiegando una scrittura definita λιτογραφία. Infine, nell'Athen. 91,[73] dell'XI secolo, contenente *Atti degli Apostoli*, *Epistole* ed *Apocalisse*, al di sopra del titolo del prologo si legge τοῦτο ἐξ ἰδιοχείρων τοῦ ἁγίου πατριάρχου Μεθοδίου. Queste informazioni sono preziose per la ricostruzione della formazione grafica di Metodio: sappiamo, infatti, che fu in grado di variare le tipologie grafiche in funzione dei testi e della loro destinazione d'uso.[74] Λιτογραφία si riferisce ai γράμματα λι-

[68] Sulla durata della Quaresima nel mondo bizantino cfr. R. F. Taft, *ODB*, II, pp. 1205-1206.

[69] Cfr. *Act. SS.* Iun. 2, 1698, p. 965 B; *PG* 100, 1253 B.

[70] Cfr. P. Canart, *Le patriarche Méthode de Constantinopole copiste à Rome*, in *Palaeographica Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, a c. della SSAB, I, Roma 1979, pp. 343-353.

[71] Cfr. E. Gamillscheg, D. Harlfinger, H. Hunger (Hrsgg.), *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, II, *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs und Nachträge zu den Bibliotheken Grossbritanniens*, Wien 1989 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/2 A-C), n° 19; Lake IV, mss. 134 + 135, tavv. 226-229; L. Th. Lefort, J. Cochez, *Palaeographisch Album. Album palaeographicum codicum graecorum minusculis litteris saec. IX et X certo tempore scriptorum. Accedunt quaedam exempla codicum saec. XI-XVI*, Leuven 1932-1934, tav. 7; R. Barbour, *Greek Literary Hands A.D. 400-1600*, Oxford 1981, tav. 16; Evangelatou-Notara, «Σημειώματα», cit., p. 123 n° 10; M. D'Agostino, *La minuscola "Tipo Anastasio" dalla scrittura alla decorazione*, Bari 1997, pp. 5, 6, 24-27, 29, 43, fig. 7.

[72] Cfr. Canart, *Le patriarche Méthode*, cit., fig. 1.

[73] Cfr. Lake I, ms. 42, tav. 77; A. Marava-Chatzinicolaou, Ch. Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*, I, Athens 1978, pp. 64-67, figg. 100-106.

[74] Cfr. Canart, *Le patriarche Méthode*, cit., p. 349: «la précision λιτογραφίης s'explique bien dans le cas d'un homme également versé dans la pratique de la tachygraphie et de l'écriture livresque».

τά,[75] cioè alla scrittura maiuscola, con cui Metodio avrebbe vergato il modello del codice londinese; ἰδιοχείρως/ἰδιόχειρα fanno riferimento ad una scrittura personale, molto probabilmente a una scrittura senza molte pretese formali.

Tra i dotti più famosi del IX secolo, Fozio (ca. 810-898) rappresenta un caso interessante.[76] Risulta essere stato in grado di distinguere varie tipologie di scritture e talora di impiegarle. A tal proposito, è utile leggere il pittoresco affresco che Niceta Davide Paflagone ne ha fatto nella *Vita di s. Ignazio Patriarca* (*BHG* 817). Di lui si dice che, oltre a possedere e leggere ogni tipo di libri, che poté acquistare grazie alla sua ricchezza,[77] fu anche un "falsario" capace di riprodurre (o comunque di far riprodurre) scritture e libri, come si documenta in due casi. Nel primo, si parla di due libri con legatura in oro e argento, fatti eseguire elegantemente – in uno di essi si dice che ci fossero miniature di mano di Gregorio Asbestas, arcivescovo di Siracusa[78] – per mettere in cattiva luce Ignazio.[79] Non è ben chiaro quale possa essere stato il contributo alla realizzazione materiale di questi due volumi da parte di Fozio, tuttavia è indubbio che egli ne fu almeno il committente. Nel secondo caso, si parla dell'oramai famoso episodio della genealogia di Basilio I, composta da Fozio per rientrare nelle sue grazie, e da lui stesso vergata in «lettere alessandrine» (γράμμασιν Ἀλεξανδρίνοις) su vecchi fogli di papiro (ἐπὶ παλαιοτάτων … χαρτίων), a cui fu applicata una vecchia legatura.[80] Si tratta di un fenomeno di mimesi grafica (oltre che codicologica), che poteva essere eseguita da parte di una persona con un'alta educazione grafica. È probabile che nella vita quotidiana Fozio avesse utilizzato una scrittura usuale, come può far pensare la testimonianza relativa ad una lettera vergata di suo pugno (τὸ ἰδιόχειρον αὐτοῦ γράμμα) pochi giorni dopo la sua elezione a patriarca (25 dicembre 858) e inviata ai metropoliti.[81]

La sensibilità "paleografica" di Fozio è inoltre documentata da un altro

[75] Cfr. B. Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine. Première partie: termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*, Thessaloniki 1971, pp. 217-229.
[76] Cfr. Kazhdan, *ODB*, III, pp. 1669-1670; P. Stéphanou, *DictSpir*, XII (1984), coll. 1397-1408; Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 177-202.
[77] Cfr. *PG* 105, 509 A-D.
[78] Cfr. A. Cutler, Kazhdan, *ODB*, I, pp. 202-203.
[79] Cfr. *PG* 105, 540, 25-541, 53.
[80] Cfr. G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, XVI, Venetiis 1771, col. 284 A-C; *PG* 105, 565, 35-568, 25. Cfr. G. Cavallo, Γράμματα ἀλεξανδρίνα, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 24, 1975, pp. 23-54.
[81] Cfr. Theoph. Cont. p. 671, 13 Bekker.

passo degno di essere menzionato. Si tratta dell'interpretazione di una lezione del testo dell'*Iliade*, IV 412. Scrive Fozio, descrivendo la *Crestomazia* in giambi di Elladio di Antinoopoli (vissuto nella prima metà del IV secolo d. C.): διὸ καὶ τὸν παρ᾽ Ὁμήρῳ στίχον τινὲς οὐ τέττα ἀλλὰ τέτλα προήνεγκαν ἀναγινώσκοντες, καὶ ἐπισημηνάμενοι ὡς ἡ ἀπάτη γέγονεν ἐκ τοῦ τινας τὸ δεύτερον τ̄ ἀντὶ τοῦ λ̄ λαβεῖν, τῆς βραχυτέρας γραμμῆς τοῦ λ̄ φαντασίαν αὐτοῖς τῆς ὀρθῆς κεραίας τοῦ τ̄ παρασχομένης, τῆς δὲ μείζονος τῆς ἐπικειμένης ἐγκαρσίας[82] («perciò anche il verso omerico alcuni lo hanno pubblicato leggendo non τέττα ma τέτλα, e hanno segnalato che l'errore era derivato dal fatto che alcuni avevano inteso per *lambda* il secondo *tau*, poichè il tratto più corto del *lambda* era sembrato a loro quello diritto del *tau*, mentre il più lungo quello del tratto trasversale superiore»). Indubbiamente il materiale discusso da Fozio deriva *recta via* dall'opera di Elladio. Tuttavia, la circostanza che Fozio si sia cimentato in una discussione paleografica indica che egli fu un autentico conoscitore di scritture, come si è osservato anche altrimenti.

Nella *Vita* di s. Teofano (*BHG* 1794; ca. 866/7-895/6),[83] prima moglie dell'imperatore Leone VI, l'agiografo – un anonimo contemporaneo – narra un episodio interessante: durante un momento di riposo meridiano, all'autore si presentò in sogno lo zio della santa, un certo Martino detto *artoklines* (amico dell'agiografo stesso), il quale volle dettare dei κανόνας per onorare la memoria della santa; invitò, quindi, l'agiografo a prendere χάρτην καὶ κάλαμον per iniziare a scrivere; sollevatosi sul letto e preso un calamaio e una parte ancora utilizzabile di un rotolo, l'agiografo iniziò a scrivere (γράφειν) le cose narrategli, e la sua mente incalzò la sua mano tanto da non fargli avere il tempo di intingere nell'inchiostro il calamo; e riuscì così a scrivere due κανόνας.[84] L'anonimo molto probabilmente ha voluto rappresentare una situazione in cui egli stesso aveva utilizzato, per vergare un testo liturgico, una minuscola informale dal *ductus* veloce, se non addirittura una qualche forma di stenografia, come ha fatto, in una situazione simile, il diacono Ignazio con le omelie del patriarca Tarasio.

Sappiamo, invece, che l'imperatore Costantino VII Porfirogenito,[85] co-

[82] Photius, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, VIII, Paris 1977, 531b 15-21 (p. 175).
[83] Cfr. Kazhdan, *ODB*, III, p. 2064; Stiernon, *BiblSanct*, XII (1969), coll. 326-327.
[84] E. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano die Gemahlin Kaisers Leo VI,* St.-Pétersbourg 1898, p. 22, 10-14 (§ 30).
[85] Cfr. Kazhdan, A. Cutler, *ODB*, I, pp. 502-503; A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, London 1973.

me egli stesso ricorda rivolgendosi al figlio all'inizio del suo trattato *De administrando Imperio*, non si applicò nella pratica della καλλιγραφία,[86] sostenendo la superiorità dello studio mirato alla crescita intellettuale rispetto all'inutilità della fatica tesa al raggiungimento di uno stile retorico fiorito e di una scrittura bella solo da vedere, posizione, come vedremo, comune anche al cosiddetto *Anonimo di Londra* (*Ep.* 53).[87] Si tratta di una coscienza molto viva della realtà grafica contemporanea e di una presa di posizione netta e controcorrente: Costantino decise di utilizzare una scrittura informale e usuale per tutte le sue manifestazioni grafiche, giungendo addirittura alla rinuncia di una pratica di scritture calligrafiche. È indubbio che egli le avesse conosciute e, forse, che le avesse anche utilizzate nella fase della sua formazione grafica; tuttavia, la sua scelta per le minuscole informali risulta decisa e motivata.

Nella *Vita* di s. Eutimio, patriarca di Costantinopoli (*BHG* 651), vissuto tra il IX e il X secolo e morto nel 917,[88] in più occasioni si ricorda la pratica dell'autografia: egli vergò di propria mano sia lettere (διὰ τῆς οἰκείας γραφῆς in 9, 25, οἰκειογράφως in 13, 4), sia libri, quali i propri *Sermoni*, panegirici e inni per i santi (οἰκείαις χερσὶ καλλιγραφήσας in 59, 4-6, καλλιγραφῶν in 59, 11-14). È da osservare l'opposizione tra i due ambiti grafici: da una parte la pratica della "calligrafia" per i libri, dall'altra un'indistinta autografia per le lettere. Indubbiamente dietro questa sorvegliata terminologia distintiva dell'agiografo – un anonimo contemporaneo di Eutimio – si celano tipologie scrittorie diverse: calligrafica e posata per i libri, personale, quindi più informale, per lettere e prodotti di varia natura. Eutimio, insomma, ha correlato determinate tipologie grafiche a specifiche tipologie testuali e librarie, praticando una distinzione netta e chiara.

[86] Constantine Porphyrogenitus, *De administrando Imperio*, ed. by Gy. Moravcsik, English Translation by R. J. H. Jenkins, Washington 1967 (CFHB 1), p. 48 (§ 1, 10).
[87] Vd. *infra*.
[88] Cfr. Kazhdan, *ODB*, II, pp. 755-756; J. Darrouzès, *DictSpir*, IV (1958), coll. 1719-1720; *DHGE*, XVI (1967), coll. 58-59; Janin, *BiblSanct*, V (1964), coll. 327-328; l'edizione più recente è *Vita Euthymii partiarchae CP*, Text, Translation, Introduction and Commentary by P. Karlin-Hayter, Bruxelles 1970 (Bibliothèque de Byzantion, 3). Karlin-Hayter ha collocato la data di composizione della *Vita* tra il 920 e il 925, mentre D. Z. Sophianos, *Ὁ βίος τοῦ Εὐθυμίου (Vita Euthymii) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (†917) καὶ ὁ χρόνος συγγραφῆς αὐτοῦ*, «Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 38, 1971, pp. 289-296, la ritiene scritta poco dopo il 932. Esiste anche un elogio di Eutimio scritto da Areta arcivescovo di Cesarea tra il 917 e il 932, Arethae Archiepiscopi Caesariensis *Scripta minora*, I, rec. L. G. Westerink, Lipsiae 1968, pp. 82-93 (n° 8).

Sempre nella *Vita* di s. Eutimio si hanno almeno due rare testimonianze della capacità che i Bizantini ebbero nel riconoscimento delle scritture personali. Il primo è un episodio che si riferisce alla rivolta di Andronico Duca contro l'imperatore Leone VI, databile intorno al 905.[89] L'imperatore ricevette da uno dei ribelli che si erano arroccati con Andronico a Kabàla quattro lettere, che compromettevano molti membri della corte e soprattutto il patriarca Nicola Mistico; lettere che si dicevano recapitate ad Andronico direttamente dalla capitale. Leone VI le esaminò sia dal punto di vista grafico sia dal punto di vista stilistico. Una di queste gli sembrò non solo non essere nello stile del patriarca Nicola, ma neanche vergata dalla sua propria mano (οἰκείαν χειρογραφίαν). Una volta catturato, Andronico Duca confessò di aver scritto lui quelle lettere, con l'aiuto di un compagno di studi.[90] Nell'altro episodio si ricorda che il patriarca Nicola Mistico spedì all'imperatore un documento scritto di propria mano (οἰκείαις χερσὶ γέγραφα), per garantirne la genuinità, in quanto l'imperatore conosceva la sua scrittura (τὴν τῶν γραμμάτων μου θέσιν).[91] Testimonianze d'estremo rilievo per la nostra ricerca, in quanto dimostrano che le scritture personali, almeno all'interno di un ambiente burocratico ristretto, potevano essere valutate, riconosciute e considerate (salvo falsificazioni) come garanzia della genuinità di un testo.

Nella *Vita* di s. Atanasio Atonita (*BHG* 187) non sono stati fino ad ora indagati gli aspetti relativi alla scrittura.[92] Questo santo ricevette un'accurata formazione culturale prima di diventare monaco: a Trebizonda fu educato da un γραμματιστής e venne considerato un fenomeno dai suoi coetanei; giunto a Costantinopoli, proseguì gli studi – anche di cultura profana, ἔξω σοφία – sotto la guida di un maestro di nome Atanasio, il quale era ritenuto uomo molto colto ed era "presidente delle scuole" (προκαθημένος παιδευτηρίων); lo stesso s. Atanasio, con il voto dei suoi compagni, maestri e allievi, fu ritenuto degno della συνεδρία τοῦ διδασκάλου e venne nominato assistente presso un altro maestro (μετὰ τὸν παιδευτὴν παιδευτής); dopo essere stato allievo e assistente, con voto co-

[89] Cfr. V. Grumel, *Notes chronologiques. La révolte d'Andronic Doux sous Léon VI. La victoire navale d'Himérius*, «Échos d'Orient» 36, 1937, pp. 202-207; P. Karlin-Hayter, *The Revolt of Andronicus Ducas*, «Byzantinoslavica» 27, 1966, pp. 23-25; *Vita Euthymii*, cit., pp. 189-190.
[90] Cfr. *Vita Euthymii*, cit., p. 69, 14-22.
[91] *Vita Euthymii*, cit., p. 93, 6-10.
[92] Cfr. Kazhdan, N. P. Ševčenko, *ODB*, I, p. 219; Janin, *DHGE*, IV (1930), coll. 137-177; *DictSpir*, I (1937), coll. 1052-1054; G. D. Gordini, *BiblSanct*, II (1962), coll. 547-549; *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, ed. J. Noret, Turnhout-Leuven 1982 (CCSG 9).

mune dei membri e con l'approvazione imperiale, fu promosso alla direzione di un'altra scuola; dopo un periodo di grandi successi professionali, decise di abbandonare la vita mondana e si fece monaco.

In un passo della *Vita A*, fino ad ora non preso nella dovuta considerazione,[93] collocabile cronologicamente nella fase in cui Atanasio era già arrivato all'Athos ma il monastero della Lavra non era ancora stato costruito (il primo impianto risale al 962/3), si afferma che egli si procacciò da vivere con il lavoro manuale della scrittura e che ne considerò un pregio sia la bellezza sia la velocità (τάχος); la bellezza si poteva verificare osservando i suoi libri; tuttavia, la velocità ebbe la meglio sulla bellezza (τὸ δὲ μεῖζον ἦ τὸ κάλλος): infatti, completò un *Salterio* in una settimana. Nella *Vita B*, che in base agli ultimi studi sembra essere una redazione posteriore alla *Vita A*,[94] questa stessa notizia viene confermata in tutti i particolari.[95]

Si tratta di una indubbia testimonianza della capacità d'impiego da parte di uno stesso copista sia di una scrittura posata e calligrafica sia di una scrittura informale e veloce. I libri che sarebbero stati scritti da Atanasio in minuscola informale erano libri liturgici (si ricorda, infatti, un *Salterio*), funzionali al rito e quindi, essendo continuamente utilizzati nel monastero, più soggetti al deterioramento: da qui l'esigenza di avere a disposizione testi in breve tempo, in copie informali. Atanasio, dunque, fu un dotto, che ebbe la sua formazione culturale, e quindi anche grafica, al di fuori del monastero: fu un professore tra i più stimati della Costantinopoli della metà del X secolo. Probabilmente la sua formazione grafica risaliva alla fase costantinopolitana, anche se non è da escludere che già da fanciullo a Trebizonda avesse fatto esperienze in questo campo.

Questa testimonianza deve essere messa in relazione con alcuni dati paleografici. Il primo di questi è che conosciamo alcune manifestazioni della scrittura di s. Atanasio. Infatti, la sua sottoscrizione autografa è presente in una serie di documenti dell'Athos:[96]

1. Athos, Prôtaton 7, l. 163: *Typikon* dell'Imperatore Giovanni Tzimisce del 972;

[93] Cfr. *Vitae duae antiquae sancti Athanasii*, cit., § 53, 8-13.
[94] Cfr. *Vitae duae antiquae sancti Athanasii*, cit., pp. XIX-CXXIX.
[95] Cfr. *Vitae duae antiquae sancti Athanasii*, cit., § 19, 18-24.
[96] Cfr. *Actes du Prôtaton*, éd. dipl. par D. Papachryssanthou, Paris 1975 (Archives de l'Athos 7); *Actes d'Iviron*, I, *Des origines au milieu du XI^e siècle*, éd. dipl. par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, avec la collaboration d'H. Métrévéli, Paris 1985 (Archives de l'Athos 14).

2. Athos, Iviron I.3, l. 30 (ὑπέγραψα ἰδιοχείρως): atto di vendita del 16 aprile 982;
3. Athos, Iviron I.4, l. 70 (ὑπέγραψα ἰδιοχείρως): atto di garanzia del luglio 982;
4. Athos, Iviron I.5, l. 44 (ὑπέγραψα ἰδιοχείρως): atto di scambio del luglio 982;
5. Athos, Iviron I.6, ll. 1, 42 (οἰκείᾳ χειρί): atto di donazione del dicembre 984;
6. Athos, Iviron I.7, ll. 1, 58: atto del *protos* Tommaso del gennaio 985.

Si tratta di una minuscola con asse lievemente inclinato a destra e contenuto sviluppo delle aste in alto e in basso, eseguita con *ductus* fluido e corsivo; sono presenti le legature di *tau-eta*, di *epsilon* a cresta ascendente con *pi*, di *epsilon* spezzata o a curve sovrapposte con *ny*, di *epsilon* a cresta ascendente con *iota*, di *tau* con *omicron*, in cui il tratto orizzontale di *tau* viene prolungato per vergare senza soluzione di continuità la lettera successiva. Insomma, una scrittura molto fluida, informale, adoperata per sottoscrivere documenti.

Per completezza va aggiunto un altro dato paleografico. Il monaco Giovanni che ha vergato il documento Athos Iviron I.6 nel dicembre del 984, ricordato poco sopra – impiegando una minuscola inclinata a destra, eseguita con *ductus* veloce, nuclei piccoli, con frequenti legature, ingrandimento di lettere quali *epsilon* maiuscolo, *zeta*, *kappa* maiuscolo e *tau* – si ritrova quale scriba del codice Atonita Lavra 446 (= Δ 70),[97] realizzato nell'anno 984 e contenente *Salmi* con commento catenario. Il fatto rilevante è che, secondo una nota aggiunta nel margine superiore di f. 229^{r} del codice, questo Giovanni sarebbe stato il μαθητής (discepolo, studente) e διάδοχος (successore) di s. Atanasio Atonita, scriba anche del *Testamento* del santo. Per inciso va segnalato che questo Giovanni è ricordato, con l'aggiunta dell'appellativo di καλλιγράφος, sia nella *Vita*[98] sia nel *Testamento*[99] di s. Atanasio. Notizia preziosa quella del codice atonita, in quanto Giovanni ha utilizzato per il testo dei *Salmi* una *Perlschrift* elegante e per il commentario una minuscola informale, che mostra diversi punti di contatto con la scrittura del documento Iviron I.6. In un altro manoscritto vergato dallo stesso Giovanni in *Perlschrift* nell'anno 990, il Mosquense Vlad. 101,[100] si ha una sottoscrizione autografa in una minuscola infor-

[97] Vd. Lake III, ms. 89, tavv. 157, 163.
[98] Cfr. *Vitae duae antiquae sancti Athanasii*, cit., *Vita A* § 241, 8; *Vita B* § 68, 6.
[99] Cfr. P. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 129, 31.
[100] Vd. Lake VI, ms. 220, tavv. 388-390.

male molto vicina a quella adoperata nel documento Iviron I.6. Giovanni, insomma, si dimostra in grado di padroneggiare diversi livelli grafici: la *Perlschrift*, una minuscola informale e la corsiva dei documenti.[101] Tutto ciò assume un certo rilievo se viene messo in relazione con la testimonianza della *Vita* di s. Atanasio, suo maestro e guida spirituale, in cui vengono apprezzate sia la scrittura formale/calligrafica sia la scrittura informale, dal *ductus* corsivo: il santo sembra aver influenzato, nella formazione grafica, il suo discepolo e successore, il quale dimostra di saper utilizzare, accanto ad un modello formale come la *Perlschrift*, un modello di scrittura corsivo adattato ai libri. Dove Giovanni avesse appreso a scrivere non è dato sapere, anche se Erich Lamberz si dimostra sicuro nell'individuare a Costantinopoli il luogo di formazione grafica del monaco, sulla base di non meglio specificate caratteristiche paleografiche (riferendosi in questo caso solo alla *Perlschrift*) e codicologiche.[102] Si potrebbe almeno formulare anche un'ipotesi alternativa: s. Atanasio avrebbe potuto, se non educare *ab origine* la mano del monaco Giovanni, almeno indirizzarla verso la scelta di un "multigrafismo relativo organico".[103]

Va inoltre ricordata la ben nota vita di s. Nilo da Rossano, fondatore dell'abbazia greca di Grottaferrata (*BHG* 1370).[104] La sua attività scrittoria è documentata in diverse parti della sua vita. Sappiamo che era solito dedicare alla scrittura il tempo che andava dalle prime luci dell'alba fino all'ora terza: ὀξέως ἐκαλλιγράφει, λεπτῷ καὶ πυκνῷ χρώμενος ἰδιοχείρῳ, καὶ τετράδιον πληρῶν καθ' ἑκάστην[105] («scriveva in calligrafia in maniera celere, impiegando una scrittura personale minuta e serrata, e riempiva un quaternione al giorno»). L'avverbio ὀξέως etimologicamente

[101] Su Giovanni e i suoi manoscritti cfr. J. Irigoin, *Pour une étude des centres de copie byzantins*, «Scriptorium» 13, 1959, pp. 196-200; E. Lamberz, *Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453*, in G. Cavallo, G. De Gregorio, M. Maniaci (edd.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice, 18-25 settembre 1988*, I, Spoleto 1991, pp. 25-78: 30-35.

[102] Cfr. Lamberz, *Die Handschriftenproduktion*, cit., p. 34.

[103] Per la definizione di «multigrafismo relativo» cfr. A. Petrucci, *Breve storia della scrittura latina*, Roma 1989, pp. 147-148; *Funzione della scrittura e terminologia paleografica*, in *Palaeographica Diplomatica et Archivistica*, cit., pp. 3-30: 10.

[104] Cfr. J. M. Howe, *ODB*, II, pp. 1450-1451; G. Giovanelli, *BiblSanct*, IX (1967), coll. 995-1008; Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, ed. G. Giovanelli, Badia di Grottaferrata 1972; M. L. Agati, *Gli interessi culturali di S. Nilo e della sua scuola*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano. 28 settembre-1 ottobre 1986*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 217-232.

[105] Βίος καὶ πολιτεία, cit., p. 63, 5-6 (§ 15). Cfr. Luzzatto, *Grammata e syrmata*, cit., p. 55 n. 185.

significa «in maniera acuta», in quanto l'aggettivo ὀξύς significa «acuto», «aguzzo»; tuttavia, questo stesso aggettivo risulta utilizzato per indicare un movimento «rapido», «veloce», quindi anche l'avverbio può assumere il significato di «in maniera celere, veloce».[106] Nel nostro caso, quindi, l'avverbio indica una scrittura realizzata con *ductus* veloce, celere. In un'altra occasione si ricorda che il santo aveva scritto elegantemente una grande quantità di libri (τῶν τοσούτων βιβλίων τὸ πλῆθος ἐκαλλιγράφησε).[107] I suoi tempi di lavoro ci sono noti, tra l'altro, dalla notizia che trascrisse tre *Salteri* in pochi giorni (secondo alcuni, quattro giorni per ciascun *Salterio*) per estinguere un debito di tre *nomismata*.[108]

Colpisce nelle definizioni della scrittura di s. Nilo il fatto che si parli sempre di «calligrafia», sia quando si tratta di scrittura libraria «veloce, minuta, serrata» – definizioni che sembrano fare riferimento ad una scrittura tutt'altro che calligrafica, almeno secondo i nostri canoni moderni – sia quando si tratta più genericamente di scrittura libraria.[109] È possibile che καλλιγραφία nella vita di s. Nilo sia passato ad indicare più semplicemente una scrittura libraria *tout court* – quindi sufficientemente chiara e leggibile – piuttosto che una scrittura formale vera e propria. Se così fosse, non saremmo in grado di distinguere sotto questa unica definizione le sue sfumate manifestazioni grafiche. A tal proposito ci può essere di un certo aiuto, però, ciò che rimane della sua produzione libraria: si sono, infatti, conservati tre manoscritti (Criptensi B. α. XX; B. α. XIX; B. β. I) vergati dallo stesso s. Nilo, attribuibili alla seconda metà del X secolo. Si tratta di una minuscola «di modulo minuto, ridotto, dal disegno rotondo-quadrato, moderatamente angolosa, ad asse lievemente inclinato a destra, con poche o punte abbreviazioni e lettere maiuscole reintrodotte dall'aspetto piuttosto regolare ed uniforme. Non mancano, tuttavia, di tanto in tanto lettere di modulo più grande […] né tanto meno lettere e legamenti corsiveggianti che il copista riesce a dominare e a ricondurre con abile destrezza al suo ideale estetico di armonia, equilibrio, nitidezza, leggibilità estrema».[110] Emerge, quindi, una cultura grafica di s. Nilo articolata e complessa, uno scriba capace di gestire diversi livelli esecutivi delle minuscole in ambito librario.

[106] Cfr. *Suid.* o 434 Adler: ὀξύς· ταχύς.
[107] Βίος καὶ πολιτεία, cit., p. 65, 18 (§ 18).
[108] Cfr. Βίος καὶ πολιτεία, cit., p. 68, 20-24 (§ 21).
[109] Sulla scrittura di s. Nilo vd. soprattutto S. Lucà, *Scritture e libri della "scuola niliana"*, in Cavallo, De Gregorio, Maniaci (edd.), *Scritture, libri e testi*, cit., pp. 319-387: 322-329.
[110] Lucà, *Scritture e libri*, cit., pp. 325-326.

Alessandro, vescovo di Nicea,[111] divenuto professore di retorica a Costantinopoli su invito di Costantino VII Porfirogenito,[112] in una lettera indirizzata a Leone, metropolita di Sardi, ricorda che, su ordine del patriarca, scrisse di propria mano un testamento ὀξέως καὶ αὐτοχειρί, senza fare ricorso agli scribi di professione (ὑπογραφέων).[113] È una situazione particolare, in cui Alessandro ha vergato non un libro ma un documento, utilizzando – come ci si poteva aspettare – una scrittura informale. Infatti, l'avverbio ὀξέως, come si è già avuto modo di dire, indica una scrittura realizzata con *ductus* veloce, celere;[114] si tratta, quindi, di una scrittura personale (αὐτοχειρί), informale.

La fortuna ha voluto che di Alessandro si siano conservate due tipologie grafiche: sono sue, infatti, molte annotazioni marginali che ricorrono nel Vaticano gr. 90,[115] riferibile alla prima metà del X secolo e contenente l'opera di Luciano di Samosata (ms. Γ). A confermarlo sono una serie di sottoscrizioni dello stesso Alessandro che si trovano alla fine degli opuscoli 13, 14, 15, 16, 25, 31, 32, 70. Da queste si ricava che Alessandro, per la revisione del testo, collaborò con altre tre persone: Giacomo, suo fratello e metropolita di Larissa (negli opuscoli 13, 14, 25, 31, 70), Teodoro diacono (negli opuscoli 15 e 16) e Giovanni, marito di sua sorella (nell'opuscolo 32).[116]

[111] Cfr. P. Maas, *Alexandros von Nikaia*, «Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher» 3, 1922, pp. 333-336; J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du X^e siècle*, Paris 1960, pp. 27-32; A. Markopoulos, *Überlegungen zu Leben und Werk des Alexandros von Nikaia*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 44, 1994, pp. 313-326, nelle cui note è reperibile altra bibliografia su questo personaggio.

[112] Cfr. Theoph. Cont. p. 446, 9-22 Bekker.

[113] Cfr. Darrouzès, *Épistoliers byzantins*, cit., p. 69, *Ep.* 1, 31-32.

[114] Cfr. *Suid.* o 434 Adler.

[115] Vd. P. Franchi de' Cavalieri, I. Lietzmann, *Specimina codicum graecorum Vaticanorum*, Bonnae 1910, Berolini et Lipsiae 1929², tav. 10; Barbour, *Greek Literary Hands*, cit., tav. 71.

[116] Le sottoscrizioni sono le seguenti: f. 34^v = *Scholia in Lucianum*, ed. H. Rabe, Lipsiae 1906, p. 21, 6 (alla fine dell'opuscolo 13; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Νικαίας τῆς κατὰ Βιθυνίαν μετὰ Ἰακώβου τοῦ φιλτάτου ἀδελφοῦ καὶ μητροπολίτου Λαρίσσης; f. 41^v = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 25, 1 (alla fine dell'opuscolo 14; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Νικαίας τῆς κατὰ Βιθυνίαν μετὰ τοῦ οἰκείου ἀδελφοῦ Ἰακώβου τοῦ μητροπολίτου Λαρίσσης; f. 45^v = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 28, 7 (alla fine dell'opuscolo 15; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος μετὰ Θεοδώρου διακόνου τοῦ ἡμῖν ὑπηρετοῦντος; f. 46^v = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 29, 4 (alla fine dell'opuscolo 16; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Νικαίας μετὰ τοῦ προειρημένου διακόνου; f. 92^v = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 119, 17 (alla fine dell'opuscolo

Per quanto riguarda le note marginali presenti nel codice vaticano, la situazione risulta essere più complessa di quanto fino ad ora ricostruito dagli editori.[117] Infatti, sono presenti almeno due mani che hanno utilizzato sia maiuscole di piccolo modulo sia minuscole oscillanti tra formalità ed informalità: quella di Alessandro e quella dello scriba che ha vergato il testo.[118] Alessandro ha utilizzato una maiuscola con asse lievemente inclinato a sinistra, *ductus* corsivo, soluzioni più informali nel tratteggio delle lettere e delle legature, allineamento incerto sull'ideale rigo di base. Si tratta delle stesse caratteristiche della scrittura con cui sono state vergate le sottoscrizioni da parte di Alessandro, e per questo motivo si può parlare di "scrittura di Alessandro". Quella dello scriba del testo, invece, è una maiuscola con asse diritto, di tipo alessandrino, con *ductus* piuttosto posato, allineamento accurato sull'ideale rigo di base. Una chiara distinzione di queste scritture maiuscole, *exempli gratia*, si può osservare ai ff. 55^{v}-56^{r}.[119]

25; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος μετὰ τοῦ οὗ μέμνημαι συνιερέως καὶ συνεπισκόπου ἀδελφοῦ; f. 122^{r} = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 154, 15 (alla fine dell'opuscolo 31; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Νικαίας τῆς ἐν Βιθυνίᾳ μετὰ Ἰακώβου τοῦ ὁμοψύχου ἀδελφοῦ … Λαρίσσης τοῦ πρῶτον μετὰ τὴν καταδρομὴν τῶν Βουλγαρῶν ἰδίοις αὐτὴν ἀναλώμασιν ἀναστήσαντος καὶ κόσμον αὐτῇ τε καὶ τοῖς κτήμασι δόντος πλείονα; f. 124^{r} = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 155, 5 (alla fine dell'opuscolo 32; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Νικαίας τῆς πρὸς τῇ Ἀσκανίᾳ μετὰ Ἰωάννου τοῦ ἐπὶ τῇ ἀδελφῇ κηδεστοῦ; f. 305^{v} = *Scholia in Lucianum*, cit., p. 247, 19 (alla fine dell'opuscolo 70; in maiuscola): Διώρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος τῆς πολυκάρπου καὶ μεγαλοδόξου Νικαίας μετὰ Ἰακώβου τοῦ ὁμαίμονος ἀδελφοῦ καὶ μητροπολίτου Λαρίσσης τῆς ὑπὸ πολλῶν ὑμνουμένης σοφῶν. Che abbia utilizzato un antigrafo per fare le sue correzioni, si deduce da una serie di espressioni: a) la presenza di ἐν ἑτέρῳ nei margini degli opuscoli 27 e 32; b) la presenza di ἐν ἄλλῳ nei margini degli opuscoli 20, 22, 52, 75 e forse 12 c. 10; c) la presenza di καλῶς nei margini dell'opuscolo 28 (due volte); d) la presenza di καὶ οὕτως nei margini dell'opuscolo 43. Cfr. Lucianus, *Prolegomenon*, ed. N. Nilén, Lipsiae 1907, p. 50*.

[117] Si vedano soprattutto le distinzioni delle mani marginali fatte da Hugo Rabe negli *Scholia in Lucianum*, cit., e da M. D. Macleod nella sua edizione Luciani *Opera*, I-IV, Oxonii 1972-1987.

[118] Questo problema delle distinzioni delle mani marginali era già stato avvertito da alcuni studiosi, *exempli gratia* cfr. *Codices Vaticani Graeci. I. Codices 1-329*, rec. G. Mercati, P. Franchi de' Cavalieri, Romae 1923, p. 102: «… scholia, quorum partem alteram librarius ipse adposuit, alteram, medio fere saeculo X, Alexander Nicaeae episcopus, libri corrector», facendo riferimento alle sole sottoscrizioni vergate in maiuscola da Alessandro.

[119] Cfr. *Scholia in Lucianum*, cit., tav. I (riproduce f. 56^{r}, parte inferiore). Bisognerebbe, sulla base di queste nuove conoscenze, correggere alcune attribuzioni di note

Tuttavia, nei margini e negli spazi interlineari del codice compaiono anche alcune manifestazioni di minuscole.[120] La minuscola attribuibile alla mano di Alessandro di Nicea – con cui sono state realizzate le correzioni e le aggiunte al testo di Luciano, secondo un'operazione di διόρθωσις esplicitamente dichiarata nelle sottoscrizioni stesse – presenta asse della scrittura inclinato a destra, *ductus* corsivo, prolungamenti e svolazzi di alcuni tratti inferiori. La minuscola che lo scriba del testo[121] ha utilizzato per i *marginalia* presenta, invece, asse verticale o lievemente inclinato a destra, *ductus* fluido ma non molto veloce, contenuto sviluppo delle aste. Due casi esemplari in cui osservare la differenza tra queste due tipologie di minuscole adoperate per i *marginalia* sono il f. 38^{r} e il f. 75^{r},[122] in cui compaiono diverse aggiunte e correzioni.

Le considerazioni da fare, a questo punto, sono sostanzialmente due: 1) Alessandro ha utilizzato sia una maiuscola sia una minuscola per apporre note e correzioni al testo di Luciano, e sembra che si possa rilevare una tendenza per cui in minuscola sono vergate le correzioni ed in maiuscola le note; 2) Alessandro ha utilizzato una minuscola che possiamo definire informale (anche la sua maiuscola del resto risulta piuttosto informale), una scrittura personale che sembra richiamare alla mente la definizione

in maiuscola proposte da Rabe: invece che allo scriba del testo vanno attribuite ad Alessandro, per esempio, le note alle pp. 18, 17-19 e 18, 22-27 dell'edizione degli scoli di Rabe.

[120] Quelle paleograficamente più significative sono le seguenti: ff. 26^{r}, margine inferiore esterno (= Luciani *Opera*, cit., I, p. 75, 24); 30^{v}, margine laterale esterno (= Luciani *Opera*, cit., I, p. 90, 4); 41^{v}, margine laterale esterno; 42^{r}, margine laterale esterno; 60^{v}, margine laterale esterno (3 note in minuscola); 61^{v}, margine laterale esterno (= Luciani *Opera*, cit., I, p. 215, 3-4); 62^{r}, margine laterale esterno (integrazione non riferita ad Alessandro né da Rabe né da Macleod); 62^{v}, margine superiore; 72^{r}, margine laterale esterno; 74^{r}, margine laterale esterno; 75^{r}, margine superiore e margine laterale esterno (= Luciani *Opera*, cit., I, p. 271, 19-22: margine superiore; Luciani *Opera*, cit., I, pp. 272, 11; 272, 16; 273, 10-11); 75^{v}, margine laterale esterno; 76^{r}, margine laterale esterno; 82^{r}, margine laterale esterno, in basso; 85^{v}, margine laterale esterno; 104^{v}-106^{v}, margini laterali esterni; 111^{v}, margine laterale esterno (*ductus* più posato, più calligrafica); 113^{r}, margine inferiore (riproduzione in Barbour, *Greek Literary Hands*, cit., tav. 71) e margine superiore; 134^{v}-135^{r}, margini laterali esterni; 299^{v}, margine laterale esterno; 302^{r}, margine inferiore.

[121] Per il testo di Luciano lo scriba ha utilizzato una minuscola rotonda e calligrafica, con asse diritto, *ductus* posato, lievi rigonfiamenti terminali alle estremità dei tratti, aste poco sviluppate.

[122] Cfr. Luciani *Opera*, cit., I, p. 271, 9-22; *Scholia in Lucianum*, cit., p. 94, 30 = Luciani *Opera*, cit., I, p. 272, 11; *Scholia in Lucianum*, cit., p. 95, 1 = Luciani *Opera*, cit., I, pp. 272, 16; 273, 10-11.

(ὀξέως καὶ αὐτοχειρί) che egli stesso ne ha dato nella lettera ricordata sopra. Alessandro si dimostra, quindi, consapevole delle diverse tipologie grafiche del suo tempo e della scelta operata a favore di scritture informali per vergare documenti e testi accessori, quali note e correzioni sui margini dei manoscritti.

Nell'epistolario del cosiddetto *Anonimo di Londra*,[123] corrispondenza di un dotto maestro di scuola privata a Costantinopoli, tramandataci dai ff. 135^{v}-232 del codice Londinense Add. 36749 (sec. X),[124] la lettera 53, di cui qui si propone una traduzione, presenta una riflessione sulla scrittura in pieno X secolo:[125]

> sono abili a realizzare una bella scrittura coloro i quali la praticano per mestiere e come mezzo di sostentamento; per questi una lettera, se non ha una posizione corretta secondo la linea e il tratto, risulta sbagliata, e tutta la colonna sembra non stare diritta; perciò, ritenendo il lavoro inutile, incontentabili come sono, non esitano a scrivere spesso le stesse cose, volendo salvare la scrittura come un'opera irreprensibile, attraverso la quale procacciarsi il sostentamento. Io, invece, non mi sono preoccupato di questo, quanto piuttosto dell'attività di studio e dello scrivere qualcosa di necessario, non di scrivere in bella forma; infatti, la mia scrittura ha queste caratteristiche: modulo irregolare, asse inclinato, cattivo ordinamento sul rigo di base, inoltre è piccola, smussata, priva di bellezza. Affinché non si sospetti che io abbia trascurato l'ordine che viene da un'alta autorità, ho portato a termine quanto mi è stato richiesto; ma soprattutto penso al fatto che, ritenuto uno degli operai e degli artigiani, io sia stato considerato estraneo agli uomini colti e studiosi.[126]

[123] Cfr. *Anonymi professoris epistulae*, rec. A. Markopoulos, Berolini et Novi Eboraci 2000 (CFHB 37). Cfr. R. Browning, *The Correspondence of a Tenth-Century Byzantine Scholar*, «Byzantion» 24, 1954, pp. 397-452; B. Laourdas, *Ἡ συλλογὴ ἐπιστολῶν τοῦ κώδικος BM Add. 36749*, «Ἀθήνα» 58, 1954, pp. 176-198; R. Browning, B. Laourdas, *Τὸ κείμενον τῶν ἐπιστολῶν τοῦ κώδικος BM 36749*, «Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν» 27, 1957, pp. 151-212; Perria, *Un nuovo codice di Efrem*, cit., p. 38.

[124] I ff. 1-286 sono stati vergati da due mani attribuibili al X secolo; i ff. 287-330 sono stati vergati nel XVI secolo da Ἄγγελος Καλαβρὸς τοῦ Φιλλέττη (cfr. E. Gamillscheg, D. Harlfinger, H. Hunger, Hrsgg., *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, I, *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*, Wien 1981, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III/1 A-C, n° 5); per una descrizione del manoscritto cfr. *Anonymi professoris epistulae*, cit., pp. 22*-25*, tavv. 1-2.

[125] *Anonymi professoris epistulae*, cit., *Ep.* 53. Una traduzione di questa lettera si trova anche in Cortassa, *Scrivere a Bisanzio*, cit., p. 19.

[126] Queste ultime righe della lettera 53 sembrano avere, a mio avviso, qualche relazione lessicale con un passo di Giovanni Scilitze (Ioannis Scylitzae *Synopsis historia-*

La lettera è indirizzata «al Patriarca», che, secondo gli ultimi studi su questa raccolta epistolare, dovrebbe essere Nicola Mistico.[127] Il committente ha affidato all'*Anonimo* professore il compito di copiare un testo (non si dice quale) forse in una scrittura calligrafica; nonostante qualche diffidenza iniziale, il professore portò a termine il suo lavoro,[128] più per reverenza che per reale interesse. L'indubbia vena polemica presente nel testo coinvolge più livelli. Da una parte l'obiettivo critico è costituito dai calligrafi di professione, i quali sono interessati alla bella forma delle lettere e non alla qualità del testo e al suo contenuto. Dall'altra parte, l'*Anonimo* polemizza con il suo stesso committente, il quale non avrebbe una grande considerazione del suo lavoro e delle sue qualità.[129] A quanto si può leggere fra le righe di questa lettera, sembra che l'*Anonimo* professore, pur essendo in grado di realizzare una scrittura calligrafica, avesse scelto, per le caratteristiche della sua professione di dotto filologo, di adottare una minuscola informale.

Tuttavia, al di là di queste considerazioni, la lettera 53 costituisce una descrizione molto consapevole dei due principali poli grafici dell'epoca, e cioè "scrivere per la bellezza" e "scrivere per l'utilità dello studio", impiegando nel primo caso una scrittura posata, calligrafica, nel secondo caso una minuscola informale, veloce, con molte legature e spesso con asse inclinato. Ricorrono una serie di termini che potremmo definire tecnici. Innanzitutto, l'espressione γράφειν εἰς κάλλος, che, stando ad alcune testimonianze,[130] sarebbe la forma attica per καλλιγραφεῖν; γραμμή e ξυσμή valgono forse come sinonimi per indicare i tratti che compongono la lettera, con la precisazione che generalmente il primo termine indica

rum, rec. I. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 1973, CFHB 5, p. 238, 30-32), in cui è ricordato il progetto di Costantino VII Porfirogenito di riattivare una serie di insegnamenti a Costantinopoli, operazione databile intorno al 948: ἐπεμελήθη δὲ καὶ τῶν βαναύσων καὶ χειρωνάκτων τεχνῶν, καὶ εἰς ἐπίδοσιν μεγάλην καὶ ταύτας ἀνήνεγκεν. È da segnalare che nel passo di Theoph. Cont. p. 446, 9-22 Bekker, dove si ricorda la medesima operazione culturale dell'imperatore Costantino, quest'espressione non ricorre.

[127] Cfr. G. Cortassa, *Un filologo di Bisanzio e il suo committente: la lettera 88 dell'"Anonimo di Londra"*, «Medioevo Greco» 1, 2001, pp. 97-138: 106.

[128] Esito ben diverso risulta aver avuto l'incarico affidatogli sempre dal Patriarca per l'allestimento di un'edizione critica di un testo sacro, come si evince dalla lettera 88.

[129] Un'identica accusa, sempre rivolta al suo committente, si trova anche nell'*Ep.* 88 (per la precisione 88, 11-12 Markopoulos = 88, 12-13 Cortassa, *Un filologo di Bisanzi*o, cit., con commento a p. 111), in cui si afferma «solo per quanto riguarda me viene disconosciuto il valore della cultura».

[130] Cfr. Atsalos, *La terminologie*, cit., p. 248 n. 4.

una linea retta ed il secondo un tratto ricurvo.[131] Poi ci sono una serie di aggettivi ed espressioni che descrivono le caratteristiche strutturali della minuscola informale in pieno X secolo: ἄνισος indica disomogeneità modulari, λοξός l'inclinazione dell'asse della scrittura, τῇ θέσει οὐκ εὔσχημος un ordinamento non armonioso sul rigo di base, λεπτόγραμμος tracciato sottile o piccolo, ἀμβλύς una scrittura smussata, con angoli ottusi, non acuti,[132] ἀκαλλής priva di bellezza. L'*Anonimo*, così, dimostra una consapevolezza molto viva non solo del panorama grafico della sua epoca, ma degli elementi tecnici costitutivi e distintivi dei diversi *modi scribendi*. Nessuno prima di lui aveva descritto così nel dettaglio la struttura della minuscola informale di ambito librario.

In conclusione, sembra opportuno riassumere i tre punti fondamentali che emergono dall'analisi delle fonti letterarie, e riguardano le categorie degli scriventi, il quadro della realtà grafica e le tipologie testuali che nelle fonti sono messe in relazione con le relative pratiche scrittorie.

Si possono, innanzitutto, individuare almeno due categorie di scriventi che dimostrano di possedere forme diverse di consapevolezza grafica. Queste due categorie corrispondono ai due gruppi individuati nel corso del lavoro. Al livello più alto ci sono indubbiamente i dotti, cioè quegli individui con una formazione culturale alta che riuscivano a dominare le diverse tipologie grafiche utilizzate nella società contemporanea, dalle scritture dei documenti a quelle librarie più formali. Si tratta, nella maggioranza dei casi, dei cosiddetti "copisti per passione",[133] vale a dire scri-

[131] Cfr. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised and augmented by H. J. Jones, Oxford 1968, *s.v.* γραμμή e ξυσμή. Questa terminologia dell'*Anonimo di Londra* ha come modello, molto probabilmente, l'*Ars grammatica* di Dionisio Trace (Dionysius Thrax, *Ars grammatica*, ed. G. Uhlig, Lipsiae 1883, Grammatici Graeci I, 630b, p. 9): γράμματα δὲ λέγεται διὰ τὸ γραμμαῖς καὶ ξυσμαῖς τυποῦσθαι· γράψαι γὰρ τὸ ξῦσαι παρὰ τοῖς παλαιοῖς […]. Τὰ δὲ αὐτὰ καὶ στοιχεῖα καλεῖται διὰ τὸ ἔχειν στοῖχόν τινα καὶ τάξιν. Uhlig afferma in nota «pro γραμμαῖς καὶ ξυσμαῖς unum vocabulum habet, quod significat *radendo*».

[132] Cfr. *Suid.* α 153 Adl. ἀμβλύς· ὁ μὴ ὀξύς, σκοτεινός. Si istituisce un'opposizione tra ἀμβλύς e ὀξύς; originariamente i due aggettivi significavano il primo «ottuso» ed il secondo «acuto», ma già nel lessico *Suida* il secondo viene registrato soltanto come sinonimo di ταχύς «veloce».

[133] Cfr. V. Branca, *Copisti per passione, tradizione caratterizzante, tradizione di memoria*, in *Studi e problemi di critica testuale. Convegno di studi di filologia nel centenario della Commissione per i testi di lingua (7-9 aprile 1960)*, Bologna 1961, pp. 69-83; espressione riadattata, per il mondo bizantino, da Cavallo, *I fondamenti culturali*, cit., pp. 225-233.

bi che lavorarono per sé stessi o per una ristretta cerchia di riferimento e che furono insieme realizzatori materiali e destinatari di questi manoscritti, dotti e filologi che copiarono da sé i testi per leggerli, consultarli e studiarli. Appartengono a questa categoria Platone di Sakkoudion, Teodoro Studita, Nicola Studita, Ignazio diacono, Metodio I patriarca, Fozio, santa Teofano, s. Atanasio dell'Athos, il suo discepolo Giovanni monaco, s. Eutimio, Costantino VII Porfirogenito, s. Nilo, Alessandro di Nicea e l'*Anonimo di Londra*. È proprio all'interno di questa fascia di scriventi che si può riscontrare il fenomeno che ho altrove definito della *multiplex manus*,[134] vale a dire di scribi che hanno ricevuto un'educazione grafica tanto complessa da riuscire a variare i modi di produzione dei segni a seconda di capacità, circostanze, gusti personali, esigenze di organizzazione gerarchica del testo e delle unità codicologiche.

Questo dimostra che a partire dalla fase primitiva della minuscola libraria fino a tutto il X secolo l'impiego consapevole di diverse tipologie e di diversi livelli qualitativi da parte di un medesimo scriba è un fenomeno più attestato di quanto si è finora ricostruito negli studi paleografici. Notai, funzionari di Stato, imperatori, dotti laici, professori di scuola, diaconi, monaci colti, egumeni, vescovi, metropoliti, patriarchi – tutte figure che rappresentavano l'*élite* culturale di Bisanzio, soggetti costitutivi di quel "gouvernement de scribes", come è stato giustamente definito,[135] cioè dello Stato bizantino sorretto da funzionari formati nelle scuole di diritto ed in possesso di una cultura grafica che affondava le sue radici nella pratica della documentazione pubblica e privata – dimostrano in più occasioni di possedere una educazione grafica articolata, in base alla quale apprendevano sia le scritture dell'uso quotidiano, che potevano utilizzare secondo i diversi livelli qualitativi anche per copie personali, sia le scritture legate ad una qualche funzione professionale (come, per esempio, le scritture stenografiche nell'ambito della produzione documentaria, o le scritture calligrafiche nell'ambito della produzione libraria di alto livello). La compresenza in molti degli scriventi di queste diverse competenze grafiche non può essere messa in discussione, alla luce delle testimonianze apportate in questo contributo.

Seguono, poi, gli scribi professionisti: scriventi che, con alta competenza tecnica e con finalità prevalentemente professionali, copiavano testi utilizzando solo alcuni dei *modi scribendi* dell'epoca. Si possono ricorda-

[134] Cfr. il mio contributo dal titolo *Minuscole greche informali del X secolo*, in corso di stampa negli *Atti* del VI Colloquio internazionale di paleografia greca, tenutosi a Drama (Grecia), il 21-27 settembre 2003.
[135] Cfr. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., p. 50.

re Teofane il Confessore, s. Atanasio il Taumaturgo, s. Biagio Amoriense, Teofane (assistente di s. Michele Maleino), s. Elia lo Speleota.

È evidente che queste fonti indirette relative alla consapevolezza grafica permettono di conoscere bene solo queste due categorie, che costituiscono la punta della piramide della cultura grafica bizantina. Ciò si spiega con il fatto che l'impiego cosciente dei diversi livelli grafici è proprio di persone con alto grado di cultura scritta. Questo non deve meravigliare, né ci si potrebbe aspettare il contrario: la natura delle fonti esclude tutto un mondo di scriventi che non ha lasciato traccia nella letteratura e nella storia. La riflessione sull'attività grafica non è stata fatta da chi ha usato la scrittura semplicemente come mezzo di trasmissione di un messaggio, ad uno stadio di «functional literacy»;[136] chi era in grado di scrivere, senza molte pretese culturali e professionali, si limitava ad utilizzare la scrittura e non a riflettere su di essa. Questa pratica di "autocoscienza", seppure rara e spesso nascosta fra le righe di una retorica oscura ed elitaria, è propria dei "professionisti" della scrittura a vario livello (copisti di professione, maestri, dotti laici o ecclesiastici). Per conoscere altri strati di questa piramide (quelli a cui appartengono persone poco alfabetizzate), non ci si deve rivolgere alle fonti letterarie ma piuttosto ai prodotti grafici stessi.[137]

Sul piano più strettamente paleografico, emerge un quadro della realtà scrittoria coincidente con quello che potremmo definire – utilizzando per comodità le parole di Armando Petrucci – un «multigrafismo relativo».[138] Come ha giustamente affermato Lidia Perria,[139] riprendendo in esame il materiale finora conosciuto in minuscola per il periodo a cavallo tra IX e X secolo,[140] il «piano di realtà coincide con una situazione di multigrafismo, ancor più che digrafismo», una specie di «contaminazione … connaturata al fenomeno della scrittura libraria greca».[141] I Bizantini del IX e X secolo avevano piena consapevolezza del fatto che per vergare i libri potevano utilizzare modi di esecuzione e produzione dei segni differenti, e quindi sia le scritture formalizzate, quelle per così dire calligrafiche, che rispettavano alcune norme grafico-strutturali denotanti un

[136] Cfr. Browning, *Literacy in the Byzantine World*, cit., pp. 46, 48.

[137] Cfr. Orsini, *Minuscole greche informali del X secolo*, cit. (vd. *supra*, n. 134), dove si studiano (tramite l'analisi paleografica delle sottoscrizioni dei documenti del X secolo e delle scritture di una serie di codici) anche alcuni casi di individui con scarsa educazione grafica, i quali non erano in grado di raggiungere – nonostante sforzi e tentativi di varia natura – un qualsiasi livello di formalità.

[138] Cfr. Petrucci, *Breve storia*, cit., pp. 147-148; *Funzione della scrittura*, cit., p. 10.

[139] Cfr. Perria, *Palaeographica*, cit., pp. 43-72.

[140] Cfr. Perria, *ibid.*, pp. 60-69.

[141] Perria, *ibid.*, p. 69.

qualche stile, sia scritture prive di quelle norme e di qualsiasi norma formalizzante, con elementi strutturali tipici delle scritture dei documenti. Non si è trattato di una realtà grafica a "compartimenti stagni": da una parte le scritture calligrafiche e formali per i libri, dall'altra le scritture non calligrafiche e informali per l'ambito documentario. Per i libri sono state impiegate anche scritture con un impianto strutturale prossimo a quelle dei documenti; così come per i documenti sono state utilizzate anche scritture o soluzioni grafiche o stilemi di ambito librario.

Tranne che per Teofane Confessore, Costantino VII e Alessandro di Nicea, i quali hanno copiato o comunque contribuito alla trasmissione di testi di contenuto profano, in tutti gli altri casi discussi in questo contributo i testi trascritti sono di natura religiosa (dal *Salterio* alle omelie, dalla agiografia ai testi teologico-dogmatici). Del resto, è risaputo che a Bisanzio «le opere normalmente lette – sia ai livelli della cultura alta sia anche nella fascia di individui più o meno saldamente istruiti e adusi alla pratica di libri – non erano quelle dell'antichità classica, ma scritti biblici, patristici, agiografici, liturgici, in sostanza testi teologici scanditi secondo momenti, occasioni, fini».[142] La produzione libraria bizantina era dominata quasi esclusivamente dalla letteratura di argomento sacro. Nel mondo bizantino i testi profani erano appannaggio di una ristretta classe colta e venivano considerati fondamentalmente come strumento per l'educazione linguistica, grammaticale e retorica, giocando così un ruolo subalterno rispetto ai testi della fede cristiana, i quali soli costituivano il sistema di valori di riferimento per una società fondata sull'ortodossia e il conformismo. Ha scritto Enrico V. Maltese: «l'ideologia che a Bisanzio governa la lettura, inclusa naturalmente e soprattutto la lettura dei classici greci, è un'ideologia strumentale, utilitaristica».[143] L'ὠφέλεια, l'utilità, che si doveva ricavare dalla lettura dei testi classici era traguardata all'acquisizione del bagaglio culturale che permetteva l'accesso alle carriere professionali; invece, dalla lettura dei testi sacri si doveva ricavare ciò che era utile all'anima e questo poteva essere garantito solo dagli insegnamenti del Signore.

Pasquale Orsini

[142] G. Cavallo, *"Foglie che fremono sui rami". Bisanzio e i testi classici*, in *I Greci. Storia Letteratura Arte Società*, III, *I Greci oltre la Grecia*, a c. di S. Settis, Torino 2001, pp. 593-628: 595-596.
[143] E. V. Maltese, *Tra lettori e letture: l'utile e il dilettevole*, «Humanitas» 58, 2003, pp. 140-164: 141.

Desidero ringraziare Guglielmo Cavallo, che ha seguito la ricerca in tutte le sue fasi e ha riletto il dattiloscritto, dandomi preziosi consigli.

The «Friendship» between Martin Crusius and Theodosios Zygomalas: A Study of their Correspondence*

The close relations between Tübingen and Constantinople in the second half of the 16th century are widely known and have already been subject of several investigations.[1] The contact between the Protestant theologians in Tübingen and the Greek Orthodox representatives in Constantinople was initiated by the German side in order to get support against its Catholic opponents.

One of the main characters on the Protestant side was the famous German scholar Martin Crusius, professor of Latin and Greek at the University of Tübingen and important defender of the Lutheran faith; on the Greek side we must mention Patriarch Jeremias II the Great. More important, however, is Theodosios Zygomalas, the well-known scholar and collaborator at the Patriarchate. Tübingen started the contact in 1573 when one of its promising students, Stephan Gerlach,[2] was sent to

* This is a slightly revised version of a presentation given at the 6th Annual International Congress of the Mediterranean Studies Association at the Central European University Budapest on May 31, 2003. – I am grateful to Wolfram Hörandner (University of Vienna) and Nishad Prakash (University of California, Irvine) for the proofreading.

[1] D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986; G. Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Brookline (Mass.) 1982; G. Hering, *Orthodoxie und Protestantismus*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 31/2 (*XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß. Wien, 4.-9. Oktober 1981. Akten I/2*), 1981, pp. 823-874 (this article is also published in *Gunnar Hering. Nostos. Gesammelte Schriften zur südosteuropäischen Geschichte*, ed. by M. Stassinopoulou, Frankfurt/Main 1995, pp. 73-130); E. Zachariades, *Tübingen und Konstantinopel im 16. Jahrhundert*, Göttingen 1941.

[2] M. Kreibel, *Stephan Gerlach. Deutscher evangelischer Botschaftsprediger in Konstantinopel 1573-1578. Diasporafürsorge in der Türkei und die ersten Beziehungen zur Griechisch-orthodoxen Kirche im 16. Jahrhundert*, «Die Evangelische Diaspora» 29, 1958, pp. 71-96.

Constantinople as chaplain of the imperial ambassador David von Ungnad. Gerlach was provided with several writings to hand over to the Patriarch. One year later a copy of the *Confessio Augustana*, the confession of the Reformation, followed. Two more official letters in which the Germans outlayed their faith were sent in the following years. Answering epistles were written to Tübingen.

The discussion of these documents is beyond the scope of this paper.[3] We know that the German attempts to unify both churches finally failed in 1581. It was, however, the explicit wish of both sides to continue friendly relations, and Patriarch's Jeremias II famous statement φιλίας δὲ μόνης ἕνεκα is probably the best proof of that.[4]

The two main figures who maintained the contact between Germany and Constantinople after 1581 are the above mentioned Martin Crusius and Theodosios Zygomalas, whose correspondence lasted for more than 25 years. Although they never met personally they became 'friends'.

This paper therefore attempts to give an overview of the correspondence of Martin Crusius and Theodosios Zygomalas and discusses the basic ideas in their letters. Although, the correspondence between these two scholars is only a part of an extensive body of epistles between the Protestants and the Orthodox, and there is scope for further detailed investigation.

Before starting to examine the 'friendship' of Martin Crusius and Theodosios Zygomalas I shall present some basic facts about their life.

Martin Crusius, whose original surname was Kraus, was born in 1526 in a Franconian village called Gräbern. He went to school in the town of Ulm before he continued his studies in Strasbourg in order to receive a degree in philosophy. There, he began to show his deep interest in Greek: he held his first public speech in Greek and not – as others did – in Latin. From 1554 to 1559 he served as rector of a school in Memmingen before he finally became professor *utrius linguae* (Latin and Greek) at the University of Tübingen. He gave lectures about ancient Greek and Roman authors but soon he also began to show an interest in the language of the Greeks of his age. He was one of the main proponents of the Lutheran faith and was deeply involved in the theological discussions with the Greek Orthodox Church. Although Crusius never went personally to Greece or Constantinople his house in Tübingen was

[3] Cf. Wendebourg, *Reformation*, cit.; Mastrantonis, *Augsburg*, cit.; Zachariades, *Tübingen*, cit.

[4] Cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 50.

always open to Greek visitors.[5] He also tried to maintain contact with different Greek scholars, especially Theodosios Zygomalas, till the end of his life. When he died in 1607 at the age of 81, he had already published a remarkable amount of books, among them important works like the *Turcograecia* (1584), the *Germanograecia* (1585) and the *Annales Suevici* (1595).[6]

Theodosios Zygomalas was born around 1544 in the Peloponnesian town of Nauplion, where he spent approximately the first decade of his life. Then, he moved to Constantinople where his father Ioannes served as a teacher at the Patriarchal School. In Constantinople, he continued his studies and became afterwards first *notarios* (1564) and later *protonotarios* (1573/1574) at the Patriarchate. In 1576, Patriarch Jeremias II sent him on a journey to the Aegean and the coast of Asia Minor in order to collect some ecclesiastical taxes.[7] Since Zygomalas was a close collaborator of the Patriarch he was also involved in the theological discussion with Tübingen. Having become *dikaiophylax* around 1596, Zygomalas probably died soon after 1605. He wrote several books, among them a History of Constantinople from 1391 to 1578, a 'Modern Greek' paraphrase of the *Hexabiblos* of Konstantinos Armenopoulos

[5] Cf. *e.g.* U. Moennig, *Κύπριοι επισκέπτες στο σπίτι του Martinus Crusius στο Tübingen*, in *La Langue – la Littérature – l'Histoire et la Civilisation Chypriotes (XIII^e Colloque International des Neo-Héllenistes des Universités Francophones [1994])*, Nancy 1995, pp. 260-281.

[6] On Crusius's life see S. Karouzou, Μαρτίνος Κρούσιος. Ὁ πρῶτος φιλέλλην, Athens 1973; Zachariades, *Tübingen*, cit., pp. 51-77; W. Ludwig, *Hellas in Deutschland. Darstellung der Gräzistik im deutschsprachigen Raum aus dem 16. und 17. Jahrhundert*, Hamburg 1998 (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften E. V., Hamburg, Jahrgang 16, Heft 1), pp. 28-82; O. Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. Mb 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Mit 2 Tafeln* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 266. Band, 5. Abhandlung), Vienna 1970, pp. 16-23; T. Wilhelmi, *Die griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek Tübingen. Sonderband Martin Crusius. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie*, Wiesbaden 2002, pp. 261-271 (extensive bibliography on Martin Crusius).

[7] On this journey and Zygomalas's report of this journey cf. A. Rhoby, *Theodosios Zygomalas and his Report on a Journey to the Aegean and the Coast of Asia Minor: A Contribution to the Relations between Constantinople and Tübingen in the late 16^th Century*, in A. Argyriou (ed.), Η Ελλάδα των νησιών από τη Φραγκοκρατία ως σήμερα (= Πρακτικά του Β΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών. Ρέθυμνο, 10-12 Μαίου 2002), Athens 2004, II, pp. 103-113.

etc. He is also the author of several letters, many of them addressed to Martin Crusius.[8]

To investigate the relationship between Crusius and Zygomalas, we must necessarily look at their correspondence. Unfortunately, approximately fifty percent of their letters are still unpublished because they are preserved in the unedited part of Crusius's 'notes' (Codex Tubingensis Mh 466, 1-9). These notes called *Diarium* by Crusius start in 1573 and are a collection of personal statements, letters etc. But only from 1596 onwards they appear in true diary form, with day-to-day records.[9] For the unpublished letters I had to rely on George Elias Zachariades, who provides us in his study *Tübingen und Konstantinopel im 16. Jahrhundert*[10] with short summaries of the epistles found in Crusius's 'diary', and on Dorothea Wendebourg's book *Reformation und Orthodoxie*.[11] Several letters are printed in Crusius's famous *Turcograecia*[12] and some of them were reprinted in later studies.[13] One letter (no. 15) is only entirely printed in the *Oratio de statu ecclesiarum* of the German theologian David Chytraeus.[14] For the late correspondence we are fortunate to be able to consult the critical edition of Crusius's diary.[15]

[8] On Zygomalas's life and work see *e.g.* S. Perentidis, *Théodose Zygomalas et sa Paraphrase de la Synopsis Minor*, Athens 1994 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 5), pp. 25-59; E. Gamillscheg, D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten. 800-1600. 1. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens. A. Verzeichnis der Kopisten*, Vienna 1981 (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik III 1 A), no. 120; B. Knös, *L'histoire de la littérature néogrecque. La période jusqu'en 1821*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1962, pp. 401-405; for further references cf. G. De Gregorio, *Constantinopoli-Tubinga-Roma, ovvero la 'duplice conversione' di un manoscritto bizantino (Vat. gr. 738)*, «Byzantinische Zeitschrift» 93, 2000, pp. 37-107: 47 n. 29.

[9] Cf. I. Telelis, *The Climate of Tübingen A.D. 1596-1605, on the basis of Martin Crusius's Diarium*, «Environment and History» 4, 1998, pp. 53-74: 58ff.; M. Faust, *Die Mehrsprachigkeit des Humanisten Martin Crusius*, in *Homenaje a Antonio Tovar ofrecido por sus discípulos, colegas y amigos*, Madrid 1972, pp. 137-149: 139ff.

[10] Zachariades, *Tübingen*, cit.

[11] Wendebourg, *Reformation*, cit.

[12] M. Crusius, *Turcograecia libri octo* […], Basel 1584.

[13] D. Kampouroglou, Μνημεῖα τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων. Τουρκοκρατία, I, Athens 1891 (Reprint 1993).

[14] D. Chytraeus, *Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Boëmia, &c. Epistolae Constantinopolitanae et aliae circiter XXX* […], Frankfurt 1583, pp. 137-140; this letter was later reprinted by E. Schelstrate, *Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim monumentis, notis, ac dissertationibus illustrata opera* […], *Pars prima*, Rom 1739, pp. 236-238.

[15] W. Göz, E. Conrad (eds.), *Diarium Martini Crusii 1596-1597,* Tübingen 1927; W.

The following list ordered chronologically contains all the epistles of the correspondence Crusius-Zygomalas that I could find (MC = Martin Crusius, TZ = Theodosios Zygomalas):

1. MC to TZ, January 21, 1575: ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 426-427; ed. Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 51-52.
2. TZ to MC, November 15, 1575: partly ed. Chytraeus, *Oratio*, cit., pp. 92-97;[16] entirely ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 428-435; entirely ed. Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 52-59.
3. MC to TZ, January 30, 1576: unedited (*Diarium* I 192), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 80 (no. 13).
4. MC to TZ, April 15, 1576: ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 444-450; ed. Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 59-64.
5. MC to TZ, April 16, 1576: unedited (*Diarium* I 291-292), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 81 (no. 20).
6. MC to TZ, March 16, 1577: unedited (*Diarium* I 454-457), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 81 (no. 27).
7. MC to TZ, June 18, 1577: unedited (*Diarium* I 527-528), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 82 (no. 31).
8. TZ to MC, February 20, 1578: ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 458-460.
9. TZ to MC, June 1, 1578: ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 466-468; ed. M. Crusius, *Germanograecia libri sex*, Basel 1585, p. 205.
10. MC to TZ, June 27, 1578: ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 462-464.
11. TZ to MC, probably after no. 10 (after June 27, 1578): ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 216; ed. Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 67-68.
12. TZ to MC, March 1, 1579: unedited (*Diarium* II 65-69), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 84 (no. 67); extract ed. B. Mystakides, Παχυμέρης Γεώργιος πρωτέκδικος καὶ δικαιοφύλαξ καὶ Μ. Κρούσιος, in G. Papamichael (ed.), Ἐναίσιμα ἐπὶ τῇ τριακοστῇ πέμπτῃ ἐπετηρίδι ἐπιστημονικῆς δράσεως τοῦ μακαριωτάτου Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, Athens 1931, pp. 214-232: 232.
13. MC to TZ, April 13, 1579: unedited (*Diarium* II 29-39), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 84 (no. 59); extract ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 514; extract ed. É. Legrand, *Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas*, Paris 1889, p. 121.
14. MC to TZ, August 29, 1579: unedited (*Diarium* II 135-143), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 84 (no. 69); extract ed. Crusius, *Germanograecia*, cit., p. 232; extract ed. Legrand, *Notice*, cit., pp. 130-131.
15. TZ to MC, February 24, 1580: partly ed. Crusius, *Germanograecia*, cit., p. 232; partly ed. Legrand, *Notice*, cit., pp. 131-132; entirely ed. Chytraeus,

Göz, E. Conrad (eds.), *Diarium Martini Crusii 1598-1599*, Tübingen 1931; R. Stahlecker, E. Staiger (eds.), *Diarium Martini Crusii 1600-1605*, Tübingen 1958.

[16] With the wrong date April 15, 1575.

Oratio, cit., pp. 137-140; entirely ed. Schelstrate, *Acta orientalis*, cit., pp. 236-238.

16. MC to TZ, June 28, 1580: unedited (*Diarium* II 222-231), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 84 (no. 72).
17. MC to TZ, September 29, 1580: unedited (*Diarium* II 305-309), cf. Zachariades, cit., *Tübingen*, p. 85 (no. 78).
18. TZ to MC, March 9, 1581: unedited (*Diarium* II 479-480), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 86 (no. 93).
19. TZ to MC (and the theologians in Tübingen), March 12, 1581: unedited (*Diarium* II 462-465), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 86 (no. 91); extract ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 99; extract ed. Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 65-66.
20. TZ to MC, April 7, 1581: partly ed. C. Hopf, *Chroniques gréco-romanes inédites ou peu connues publiées avec notes et tables généalogique*, Berlin 1873, pp. 236-237 (no. XIII); partly ed. Legrand, *Notice*, cit., p. 70, n. 1; entirely ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 74-98; entirely ed. F. C. Alter, Χρονικὸν Γεωργίου Φραντζῆ τοῦ πρωτοβεστιαρίου εἰς τέσσαρα βιβλία διαιρεθέν […], Vienna 1796, pp. 17-24; entirely ed. G. Kournoutos, Λόγιοι τῆς Τουρκοκρατίας, I, Athens 1955, pp. 170-179.[17]
21. TZ to MC, May 20, 1581:[18] ed. Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 100.
22. MC to TZ, August 30, 1582: unedited (*Diarium* II 575-579), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 87 (no. 104).
23. MC to TZ, October 14, 1583: unedited (*Diarium* II 692-694), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 88 (no. 114).
24. MC to TZ, May 15, 1584: unedited (*Diarium* III 84-85), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 88 (no. 120).
25. MC to TZ, June 28, 1584: unedited (*Diarium* III 142-145), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 89 (no. 128).
26. TZ to MC, February 1, 1585: unedited (*Diarium* III 238-242), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 90 (no. 141).
27. TZ to MC, March 1, 1585: partly ed. B. Mystakides, Περὶ τῶν πατριαρχῶν Διονυσίου Β΄ καὶ Μητροφάνους Γ΄ καὶ τῆς καθαιρέσεως αὐτῶν κατὰ νέα ἀνέκδοτα ἔγγραφα, «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια» 10, 1890, pp. 180-184, pp. 187-191: here p. 190; partly ed. B. Mystakides, *Notes sur Martin Crusius. Ses livres, ses ouvrages et ses manuscrits*, «Revue des Études Grecques» 11, 1898, pp. 279-306: p. 293; entirely ed. B. Mystakides, Βιβλιογραφικὰ Μελετήματα ἐκ τῶν τοῦ Μ. Κρουσίου (Τυβίγγης) ἐκδόσεων ΙΙ, «Θεολογία» 8, 1930, pp. 143-168: here pp. 164-165.

[17] Except for Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 88-92 = Matthaios Kamariotes, *Patrologia Graeca* 160, 1059-1070.

[18] In Crusius's Turcograecia (Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 100) the letter contains only the date *May 1581* whereas in Zachariades's study (Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 86 [no. 89]) we can read *May 20, 1581*.

28. MC to TZ, May 21, 1585: ed. Mystakides, Παχυμέρης, cit., pp. 228-231.
29. MC to TZ, February 7, 1586: unedited (*Diarium* III 333-337), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 91 (no. 151).
30. MC to TZ, probably June 1586: unedited (*Diarium* III 386-388), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 91 (no. 161, without date).
31. MC to TZ, November 30, 1586: unedited (*Diarium* III 459-463), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 92 (no. 171).
32. MC to TZ, August 8, 1587: unedited (*Diarium* III 554), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 92 (no. 176).
33. MC to TZ, September 4, 1587: unedited (*Diarium* III 615-617), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 93 (no. 181).
34. MC to TZ (and Symeon Kabasilas), September 1, 1588: ed. B. Mystakides, Ὁ πατριάρχης Ἱερεμίας Β΄ ὁ Τρανὸς καὶ αἱ πρὸς τοὺς διαμαρτυρομένους σχέσεις κατὰ τὸν ις΄ αἰῶνα, «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια» 14, 1894-1895, pp. 310-312, 317-320: here pp. 317-318.
35. MC to TZ, July 6, 1591: unedited (*Diarium* IV 390-391), cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 94 (no. 198).
36. MC to TZ, March 23, 1594: ed. Mystakides, *Notes*, cit., p. 282.
37. TZ to MC (Latin summary by MC), November 6, 1597: ed. Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., p. 221.
38. MC to TZ, April 23, 1599: ed. B. Mystakides, *Germano-Graeca. Γερμανία-Ἑλλὰς κατὰ τὸν ις΄ αἰῶνα*, Constantinople 1922, pp. 73-74; ed. Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., pp. 240-241 (cf. the first draft of this letter [in Latin] ed. Göz, Conrad, *ibid.*, pp. 221-222).
39. MC to TZ, April 24, 1599: ed. Mystakides, *Germano-Graeca*, cit., pp. 71-72; ed. Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., pp. 241-242.
40. TZ to MC, April 6, 1600: ed. Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 84-85.
41. MC to TZ, July 1, 1600: ed. Legrand, *Notice*, cit., pp. 235-237; ed. Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 110-111.
42. TZ to MC (Latin summary by MC), after October 23, 1600/before June 13, 1601: ed. Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 282-283.
43. MC to TZ, August 13, 1601: ed. Legrand, *Notice*, cit., pp. 238-240; ed. Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 319-320.

As seen from the above list, the epistles range from 1575 to 1601. 28 letters were written by Martin Crusius, 15 by Theodosios Zygomalas. We also see that more than three quarters of the letters were exchanged in the first 13 years of their correspondence (1575-1588). For almost a decade (1588-1597) we have only four letters, and it is remarkable that Zygomalas did not write to Crusius for twelve years (1585-1597). Only towards the end of their correspondence did they renew their contact: six letters are preserved between 1599 and 1601.

Two letters can not be dated exactly (no. 11, no. 30). But from their content I was able to determine their position in the list. We know that

Crusius received no. 11 on January 10, 1579, but he did not begin to read it until April 25.[19] No. 30, on the other hand, must belong to June 1586 as it is embedded in the manuscript within writings of the same month.[20]

At least two epistles are known to be lost: one letter of Crusius sent to Zygomalas in July 1582, and Zygomalas's reply probably written 1583 or 1584.[21]

Not included in this list is the remarkable number of letters which Zygomalas – as demanded by Crusius – «translated» in either learned Greek («purior conversio») or vernacular Greek («barbaria conversio»).[22] These letters were originally composed by different correspondents of Zygomalas and therefore cannot be counted as his own literary achievement. Also not included in this lists are the so-called *Thematoepistolae*, which are style exercises composed by Zygomalas and sent to Crusius.[23]

To begin, I shall mention how their contact was initiated. When Stephan Gerlach travelled to Constantinople in 1573, he had in his luggage a letter by Crusius addressed to the Patriarch Jeremias II. In this letter, Crusius proceeds as follows: firstly, he is happy to hear that the Church of Christ still exists among the Greeks; secondly, he dares to contact the Patriarch because he is a «Philhellenist» and «cultivates» the Greek studies at his University.[24] Since Jeremias was occupied with other duties, he could not answer immediately, which made Crusius very impatient. Therefore, he asked Gerlach in June 1574 to arrange the contact with other learned Greeks at the Patriarchat.[25] Although the Patriarch's answer had already arrived Crusius could not wait any longer for Gerlach to find him a correspondent. On January 21, 1575, he wrote two letters, one addressed – as he had learned from Gerlach's letters – to the *rhetor* (Ioannes Zygomalas), the other one to the *protonotarios* (Theodo-

[19] W. Schmid, *Verzeichnis der griechischen Handschriften der k. Universitätsbibliothek zu Tübingen*, Tübingen 1902, p. 56.
[20] Cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 91.
[21] Wendebourg, *Reformation*, cit., p. 69 n. 146.
[22] See Crusius, *Turcograecia*, cit., *passim*.
[23] On certain aspects of the grammar of these epistles cf. D. E. Solti, *Το ρηματικό σύστημα στις «Θεματοεπιστολές» του Ζυγομαλά. Az igerendszer Zygomalas „Thematoepistolae"-iben*, Budapest 2002 (unpubl. M. A. thesis).
[24] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 410: … ἐγὼ φιλέλλην ὤν … τὰ ἑλληνικὰ μαθήματα πρὸς τοῖς λατινικοῖς εἰς τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ δόξαν φυτεύω. Cf. Wendebourg, *Reformation*, cit., pp. 38ff.
[25] Cf. Wendebourg, *Reformation*, cit., p. 46.

sios Zygomalas) of the Orthodox Patriarch although at the time he did not even know their names. On the same day Crusius also wrote a letter to Gerlach in which he asked him about the names and details about these two persons.[26]

The letter to Theodosios Zygomalas from January 21, 1575 (no. 1) marks the start of the correspondence of Crusius and Zygomalas. Crusius is compelled to write by his «philhellenistic eagerness»,[27] a *terminus* which appears throughout his entire work. On other occasions, he calls himself «a very great friend of the Greeks»[28] or «an admirer and friend of the Greek language and people»,[29] and other such examples.[30] Martin Crusius remained a Philhellenist for his entire life; the more he learned about the Greek language and culture, the more he tried to enlarge his knowledge.[31]

In his first epistle[32] Crusius is immediately *in medias res*. He poses Zygomalas some questions: firstly, he wants to know which of the Greek *poleis* still existed intact and which names they now bore. Besides, he is also curious about the metropolitans and bishops in these towns.[33] He shows a specific interest in Athens not only in this letter but in his entire correspondence with learned Greeks.[34] When Zygomalas informs him that Athens is still ἀπόρθητοι and ὀρθαί, Crusius is overwhelmed.[35] Sec-

[26] Cf. Wendebourg, *Reformation*, cit., pp. 58f.

[27] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 426 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 51: βιάζεται γάρ με ἡ φιλέλλην μου σπουδή …

[28] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 457: φίλος γὰρ Ἑλλήνων, ἔγωγε, τὰ μάλιστα.

[29] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 516: τῆς Ἑλλάδος φωνῆς καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους … θαυμαστής τε καὶ φίλος.

[30] Cf. Zachariades, *Tübingen*, cit., pp. 78-79; Wendebourg, *Reformation*, cit., pp. 47-52.

[31] Cf. Wendebourg, *"Alles Griechische macht mir Freude wie Spielzeug den Kindern". Martin Crusius und der Übergang des Humanismus zur griechischen Landeskunde*, in H. Eideneier (ed.), *Graeca recentiora in Germania. Deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. bis 19. Jahrhundert*, Wiesbaden 1994 (Wolfenbütteler Forschungen 59), pp. 113-121.

[32] Cf. Appendix.

[33] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 426 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 51: ἓν μέν, τίνες ἔτι πόλεις ἑλληνικαὶ ἀπόρθητοι καὶ ὀρθαὶ μένουσιν … καὶ τίσιν ὀνόμασι πάλαι τε καὶ σήμερον ὀνομάζονται, καὶ ἐν τίσιν αὐτῶν Μητροπολῖται, Ἀρχιεπίσκοποι, Ἐπίσκοποι …

[34] Cf. A. Rhoby, *Beitrag zur Geschichte Athens im späten 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius*, «Medioevo Greco» 2, 2002, pp. 177-191.

[35] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 446 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 61: δεύ-

ondly, he wonders if there is a grammar and dictionary of the contemporary Greek language, or if the New Testament has been «translated» into this «dialect».[36]

Martin Crusius first came into contact with contemporary Greek on March 27, 1557. During his stay in Memmingen, he met a Greek named Nikolaos Kalis who was trying to collect money for some imprisoned relatives. On this occasion Crusius heard for the very first time a native Greek speaker.[37]

However, when he met Kalis he was apparently not yet very interested in the spoken Greek language, as he did not possess a book from which he could study it. In December 1571, however, after the victory of the Christian fleet against the Turks in the battle of Lepanto from which Greece and the Greeks gained some popularity he started to learn the «Graecobarbaram linguam».[38]

We know that besides his particular interest for 'Modern Greek' Crusius was in general very eager to learn languages. Over the years, he learned French, Italian and perhaps also some Spanish. The basis of his knowledge was of course the humanistic canon of the three holy languages: Latin, Ancient Greek and Hebrew.[39]

Zygomalas answered very quickly with a remarkably long letter written on November 15, 1575 (no. 2). This epistle, which is approximately six times longer than Crusius's, tries very hard to satisfy the German's requests. A long passage is devoted to Athens, since Crusius had asked Zygomalas if this town were still undestroyed. Zygomalas tells Crusius not only that he has been there often but also mentions some architectural details. But suddenly he stops: «Why do I make so many words about Athens? Only the skin of the once living creature is left».[40] With this rhetorical phrase which is taken from a letter of Synesios of Cyre-

τερον δέ, ἅπερ περὶ τῶν Ἀθηνῶν ἐδήλωσας, ἄσμενος ἐπέγνωκα· χαίρω γὰρ σφόδρα τὴν πόλιν ταύτην … ἔτι καὶ νῦν σῴζεσθαι …

[36] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 426 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 51f.: ἕτερον δέ, εἰ ἄρα τέχνη περὶ τῆς σήμερον καὶ δημώδους γραικῆς φωνῆς καὶ λεξικόν τι ξυγγέγραπται, ἢ καὶ ἡ Καινὴ Διαθήκη τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν εἰς τήνδε τὴν διάλεκτον μετεβλήθη …

[37] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 323: «Unde prima mihi occasio τῆς κοινῆς τῶν γραικῶν γλώσσης contigit». Cf. Kresten, *Patriarchat*, cit., pp. 18f.

[38] U. Moennig, *On Martin Crusius's collection of Greek vernacular and religious books*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 21, 1997, pp. 40-78: 48f.

[39] Cf. Faust, *Mehrsprachigkeit*, cit., pp. 142ff.

[40] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 430 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 54: ἀλλὰ τί τῶν Ἀθηνῶν μνησθεὶς μακρολογῶ, δέρμα λειφθείσας τοῦ πάλαι ποτὲ ζῴου;

ne,[41] he introduces a crucial idea in his writing to Crusius: Athens is no longer in Greece but has already moved to Germany just as the Germans are now the real Athenians because they have received the old εὐδαιμονία of the Greeks.[42] He emphasises his praise with the statement that the German are Greeks because of their wisdom and marvellous works whereas the 'real' Greeks are only Greeks by name.[43]

When Crusius published his second famous book *Germanograecia* in 1585 he adopted this idea which can be seen in his dedicatory epistle: «… our Germany has received Greece, i.e., the liberal sciences which had been expelled to Italy (they had been transfered over the steep mountains of the Alps by Johannes Reuchlin, about whom the then professor in Rome, Ioannes Argyropoulos, had said that Greece had flown over the Alps because of the exile of the Greeks) …».[44]

But let us return to Zygomalas's letter: part of it is a praise of Crusius. Zygomalas admires his elegant writing which is full of *atticism*, calls him ἐλλογιμώτατος, σοφώτατος and φωστήρ and declares him on par with the old Athenians. These statements are of course exaggerated by the influence of rhetoric, but Zygomalas was indeed genuinely surprised that a foreigner was interested in contemporary Greek matters.

Regarding Crusius's request for books about vernacular Greek or a dictionary Zygomalas's answer is negative. «But if there is someone wealthy who wants to help us he is invited to make a request which we will try to fulfill within one year».[45] He offers to send Crusius a list of the

[41] Cf. A. Rhoby, *Synesios von Kyrene als literarisches Vorbild: Ep. 136 (Garzya) und der Ausgangspunkt der Athenklage*, in W. Hörandner, M. Grünbart (eds.), *L'épistolographie et la poésie épigrammatique byzantines: projets actuels et questions de méthodologie (Actes de la Table Ronde au XX^e Congrès International des Études Byzantines, 19-25 août 2001)*, Paris 2003, pp. 85-96.

[42] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 430 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 54: αἱ ἀληθεῖς Ἀθῆναι αὐτοῦ νῦν εἰσιν, ὡς ἀκούομεν …

[43] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 434 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 57: ἡμεῖς γὰρ ὀνόματι Ἕλληνες, αὐτοὶ δὲ σοφίᾳ καὶ ἔργοις ἀρίστοις καὶ λαμπροῖς.

[44] Latin text and German translation in Ludwig, *Hellas*, cit., pp. 29-31, pp. 29f.: «… ita Germania nostra Graeciam, id est, doctrinas liberales cum lingua Graeca in Italiam expulsas et exulantes ipsa postea benigne excepit (trans arduos Alpium montes per Ioannem Capnionem allatas, sicut de ipso Graecus tum Romae Professor Ioannes Argyropylus dixerat Graeciam exilio Graecorum Alpes transvolasse)…».

[45] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 431 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 55: ἂν δέ τις τῶν αὐτόθι πλουσίων καὶ βοηθεῖν ἡμῖν ἐθελόντων τοιαῦτα βούλεται, πεμψάτω τὸν μισθὸν καὶ ἔργον ποιήσομεν. Cf. N. Toufexis, *"Ἀπὸ τῆς δημοτικῆς εἰς τὴν ἑλλήνων μετεγλώττισα…". Ἀπό την αλληλογραφία του Martinus Crusius (1526-1607)*

required books, which he will try to find for him. Here, Zygomalas mentions another central theme in his writing to Crusius (especially in his late letters): his lack of money.

I should mention that Crusius later composed his own dictionary of contemporary Greek: since he had already learned a considerable number of Greek words – from the letters of the two Zygomalases, from Gerlach, and from Greeks who came to his house in Tübingen – he began to collect his material on April 20, 1579 under the title *Alphabetum vulgaris linguae graecae*.[46]

However, after his first letter to Crusius, Zygomalas was silent for almost two and a half years. In his second letter to Crusius, composed in February 1578 (no. 8) he explains the reason for his silence: in October 1576 he was sent by the Patriarch on a one-year journey to the Cycladic Islands and to the East (i.e. the coast of Asia Minor) in order to collect some taxes.[47] Now since the Patriarch is visiting the Peloponnesos, he finally has time to answer.

In parenthesis some interesting details about the mailing of the letters.

At the beginning of their correspondence the epistles were apparently sent via Vienna and the official diplomatic courier.[48] Later, the letters were transported via Venice. In a letter from March 23, 1594 (no. 36) Crusius wants Zygomalas to answer via Severos,[49] the metropolitan of Philadelphia, who had his residence in Venice. This route, however, was not safe: in a letter to Zygomalas from April 23, 1599 (no. 38) Crusius complains that the six letters Zygomalas had sent to different people in

με έλληνες λογίους του 16ου αι., in Πρακτικά του Α΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών. Βερολίνο, 2-4 Οκτωβρίου 1998, I, Athens 1999, pp. 317-325: 323f.

[46] Cf. N. Toufexis, *Το Alphabetum vulgaris linguae graecae του γερμανού ουμανιστή Martinus Crusius (1526-1607)*, in *Πρακτικά του 4ου Διεθνούς Συνεδρίου Neograeca Medii Aevi (Νοέμβριος 1997, Λευκωσία)*, Irakleio 2002, pp. 117-131, which presents an overview about N. Toufexis' dissertation with the title *Alphabetum vulgaris linguae graecae Martini Crusii. Ein Beitrag zur Kenntnis des Neugriechischen in deutschen Gelehrtenkreisen am Ende des 16. Jahrhunderts*, Hamburg 2003 (unpubl. PhD thesis).

[47] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 458; cf. Rhoby, *Report*, cit., p. 105.

[48] Wendebourg, *Reformation*, cit., p. 58.

[49] On Gabriel Severos see G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, Munich 1988, pp. 118ff.; P. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert. Mit einer allgemeinen Einleitung*, Leipzig 1899, pp. 78 ff.

Tübingen arrived unsealed and openend. «What a shame! Who was it? To whom did you give them?» asks Crusius angrily.[50] He also thinks that that was the reason why Zygomalas did not receive his letters of twelve years ago and earlier (ca. 1586/7), although he sent them via Severos.[51] Despite his bad experience, Severos was chosen to forward this letter as well to Zygomalas.

But to make sure that Zygomalas would now receive his letter, Crusius wrote a similar one to Zygomalas on the next day (April 24, 1599; no. 39). This epistle was to go first to Maximos Margounios,[52] also resident of Venice and bishop of the Ionian island Cythera, and then to Theodosios Zygomalas in Constantinople. In this second letter, Crusius outlines how Zygomalas should send his answer: he should address his letter to Margounios, who would forward it to David Höschel in Augsburg. From there it would easily arrive in Tübingen.[53] Zygomalas did as he was told: he sent his next letter (no. 40) to Margounios, who forwarded it as ordered via Höschel to Crusius.[54] This arrangement was maintained until the end of their correspondence.

When we take a closer look at the letters of Crusius and Zygomalas we discover especially in the early letters the idea of «friendship» (φιλία). Zygomalas states that Crusius has appealed for his φιλία and that he is going to try to reciprocate by answering his wise questions.[55] Crusius, in turn, is delighted to have found the «God-given» friend Theodosios, as he expresses with the pun θεόσδοτος / Θεοδόσιος.[56] In his second letter (no. 8) to Crusius Zygomalas considers them already as sincere friends.[57] However, Zygomalas apparently makes use here of a traditional idea which is already to be found in late antique and Byzantine epistles: the contrast «présence-absence». Even if the correspondents are separated their friendship persists.[58] In this case, Zygomalas perhaps uses this

[50] Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., p. 240: ὢ τῆς κακίας. τίς ἦν, ᾧτινι ἐπεδεδώκεις.
[51] Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., p. 242 (no. 39).
[52] On Maximos Margounios see Podskalsky, *Theologie*, cit., pp. 135ff.; Meyer, *Literatur*, cit., pp. 69ff.
[53] Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., p. 242.
[54] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 84f., cf. also pp. 82-85.
[55] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 429 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 52.
[56] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 444 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 59.
[57] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 458.
[58] Cf. G. Karlsson, *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du X^e siècle analysés et commentés*, Uppsala 1962, pp. 40ff.

topos in order to excuse his long silence, caused by his one-year journey to the Aegean and the coast of Asia Minor.

Later, the *topos* of friendship recedes. Crusius and Zygomalas appreciate each other but they do not over-emphasise the fact of being friends any more.

In order to prove their friendship, a considerable amount of presents were exchanged. Crusius's first letter is accompanied by a book, the famous Catechism of the Lutheran theologian Brenz. Zygomalas's father, Ioannes, received an *epitaphios* which was translated by Crusius into Greek.[59] Theodosios Zygomalas states that this *epitaphios* is a «remnant of wisdom and the old happiness of the Greeks, or rather a golden sprout».[60] Besides the books were other presents: Crusius sent some clocks, which, according to Zygomalas, «do not only indicate the hours but are also the proof of a very good friendship».[61] Crusius also sent among some unknown things an attractive girdle[62] for which the female members of the Zygomalas family were very grateful, and his own portrait[63] (1599) although Salomon Schweigger, Gerlach's successor as chaplain of the imperial ambassador, had already painted a picture of Crusius for Zygomalas two decades before (1578).[64] On the occasion of Zygomalas's wedding (1579) Crusius dedicated to the bride a table with some German sayings about the process of aging which he translated into Greek.[65]

Theodosios Zygomalas occasionaly sent Crusius some old or rare books for which the latter had asked him. Additionally, he once sent him (no. 9) two purses from Athens, a piece of the famous Lemnian soil and a pitcher, things that he apparently collected during his one-year journey.[66] In the same letter Zygomalas also mentions that the Patriarch has given Crusius a carpet.[67] Also among the presents are portraits: in 1579 Cru-

[59] Cf. Wendebourg, *Reformation*, cit., p. 59.
[60] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 433 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 57: ἐθεασάμεθα καὶ τὸν ἐπιτάφιον, λείψανον ὄντα σοφίας καὶ παλαιᾶς Ἑλλήνων εὐδαιμονίας, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν βλαστὸν χρυσοῦν …
[61] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 460: σημαίνει δ᾽ οὐ μόνον ὥρας, ἀλλὰ καὶ φιλίας ἀρίστης τεκμήρια.
[62] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 98.
[63] Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., p. 244.
[64] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 458.
[65] Legrand, *Notice*, pp. 130f.
[66] Gerlach mentions in his diary that Zygomalas also offered the Lemnian soil to the imperial ambassador David von Ungnad (cf. Legrand, *Notice*, cit., p. 116).
[67] Crusius, *Turcograecia*, cit., pp. 466-468.

sius receives a picture of Theodosios and his father Ioannes.[68] Whether Zygomalas ever sent all the portraits of Byzantine emperors that Crusius desired is not known.[69] In his long letter from April 1581 (no. 20), however, Zygomalas promises to provide his friend Crusius with a portrait of the emperor Andronikos III and his wife Anna.[70] From most of his letters we also know about Crusius's special interest in Athens: in one of his early epistles (no. 4) to Zygomalas he asks for a painting of Athens, which he would like to use in his lectures about Thucydides.[71] Whether he ever received it is unknown.

Since both authors especially in their early writings always emphasise the meaning of their «friendship» I would like to investigate if their epistles also contain some personal – and not merely rhetorical – statements. On the whole, there are not many but I was able to discover some.

In April 1576 (no. 4) Crusius informs Zygomalas that he was in great distress when he received his last letter because his one-year old daughter Pulcheria was seriously ill. However, God provided him with great joy, firstly because of Zygomalas's sweet letters, and secondly because his daughter recovered entirely from her illness.[72] In the same letter Crusius also expresses his gratitude at being a friend of the two Zygomalases: Theodosios's father Ioannes especially reminds him of his father-in-law Urban Vetscher, who despite his 86 years still works as a notary in Esslingen.[73] Thus, when Crusius informs Zygomalas about the death of his father-in-law in December 1577, he wishes at the same time the old Zygomalas a long life.[74] The old Zygomalas, Ioannes, probably died in 1584 or at the end of 1583. His son Theodosios mentions his father's death in a letter to Crusius on February 1, 1585 (no. 26).

Martin Crusius's admiration and enthusiasm for Theodosios Zygoma-

[68] Legrand, *Notice*, cit., p. 130.
[69] Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 85 (no. 78).
[70] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 75.
[71] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 446 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 61: εὐξαίμην δ' ἂν καὶ ἀπεικόνισμα τῶν Ἀθηνῶν οἱονδήποτε (μόνον τῇ σῇ χειρὶ) βλέπειν, Θουκυδίδου εἵνεκα, ὃν τοῖς φοιτηταῖς διασαφῶ.
[72] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 444. For a list of Crusius's children see E. Cellius, *Imagines Professorum Tubingensium 1596*, ed. by H. Decker-Hauff and W. Setzler, II, *Kommentar und Übersetzung*, Sigmaringen 1981, p. 134.
[73] Crusius 1584, *Turcograecia*, cit., pp. 445f. = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., pp. 60f.
[74] Crusius 1584, *Turcograecia*, cit., p. 464: ὁ δὲ σὸς ἀγαπητὸς πατὴρ μακροβιώτερος εἴη.

las at the beginning of their correspondence was so great that he named one of his sons, who was born on the 23rd of April 1578, Theodosios.[75]

Zygomalas's marriage to Eirene about which he was informed by Gerlach's successor Schweigger[76] makes Crusius very happy. He not only sends – as mentioned above – a present to the bride, but by playing with words he also connects her to the actual meaning of her name, «peace».[77] Moreover, in a late letter from 1599 (no. 39) Crusius shows a particular interest in Zygomalas's family. He is interested not only in the names of Theodosios's parents-in-law and his fifth child, but also wants to know how old he and his wife are.[78] He asks God to protect Theodosios, his wife Eirene and his children Sosanna and Photeinos and all the others.[79] On two occasions Crusius even requires letters of the female members of Zygomalas's family. He admits his intention: to enlarge his collection with manuscripts written by women.[80]

From 1586 onwards (no. 31) Crusius asks Zygomalas repeatedly why he does not answer him. He even poses the question if Zygomalas and his wife were still alive (no. 36, March 1594).[81] Also remarkable is Crusius's signature, with which he wants to show that he has not yet forgotten his friend: ὁ μήποτέ σου ἐπιλανθανόμενος Μαρτῖνος ὁ Κρούσιος.

When Zygomalas speaks about personal matters he refers mostly to his poverty and his lack of money. He mentions in almost every letter that he is very poor and that his life is miserable under these conditions. Zygomalas's situation deteriorates towards the end of the 16th century. He starts to ask his correspondents, among them Crusius, to provide him with some help. He describes the miserable situation of his entire family and especially of his son Photeinos, then already *notarios* of the Great Church. As ἀντίδωρον for help he offers an old theological book

[75] Crusius 1584, *Turcograecia*, cit., p. 462: … ὃν ἐπὶ τῷ φιλτάτῳ σου ὀνόματι Θεοδόσιον ἐκάλεσα.
[76] Cf. Legrand, *Notice*, cit., pp. 125f. – On Schweigger see M. Kriebel, *Salomon Schweigger. Deutscher evangelischer Botschaftsprediger in Konstantinopel 1578-1581*, «Die Evangelische Diaspora» 31, 1960, pp. 150-180.
[77] Legrand, *Notice*, cit., p. 130.
[78] Göz, Conrad, *Diarium 1598-1599*, cit., p. 242.
[79] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 320.
[80] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 110: … ἵνα καὶ γυναικεῖα χειρόγραφα ἔχω, καὶ τούτοις ἐναβρύνωμαι. Cf. also p. 320: … ἵνα καὶ ἐπαινετῆς ἑλληνίδος χεῖρα βλέπω.
[81] Mystakides, *Notes*, cit., p. 282: Κύριε Θεοδόσιε τίμιε, εἰ ζῇς ἔτι, σύ τε καὶ ἡ ἀγαπητή σου σύζυξ Εἰρήνη …

Εἰς ἀπορίαν τῶν δυσκολοτάτων ζητημάτων.[82] In a long letter from 1600/1 (no. 42) which is preserved only in a Latin summary composed by Crusius (June 13, 1601) in his diary we can read that Zygomalas throughout his writing prayed to God and asked for pity, as since he even had to sell his house and his belongings and had to move into the house of his parents-in-law.[83] We also learn from Crusius's summary of this letter that Zygomalas would come to visit him in Germany but that his rheumatism would not allow it. He requests immediate help – in the form of money – which should be sent to him via Margounios and Severos in Venice. Crusius decides to call all his friends together in order to collect the necessary sum.[84]

Five days later we read in Crusius's diary about his attempt to find support for his Greek friend: he presents Zygomalas's petition in the Senate. But the Senate rejects his plea with the following argument: «How could we give a lot? We have already a lot of poor people with us etc.».[85] Besides, Crusius mentions that a lot of people in Tübingen are now reluctant to provide Greeks with help because some of them had come to Germany with fake letters in order to beg for money.[86]

Two days later, Crusius composes a letter with the disappointing answer. He explains the reason why his request was rejected. Everything has changed; the people are poor. But he and Gerlach were able to collect some money from their own savings.[87] This letter, which was written on June 20, 1601, is the last preserved epistle of the correspondance between Crusius and Zygomalas.[88] An answer apparently never arrived.

Crusius, however, was still interested in Zygomalas fate: in a letter to Gabriel Severos from 1605 he asks his addressee if Zygomalas is still alive.[89]

What are the results we obtain from the investigation of the correspondence between Martin Crusius and Theodosios Zygomalas?

First of all we have to keep in mind that their contact began rather

[82] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 84.
[83] Perentidis, *Théodose Zygomalas*, cit., p. 41.
[84] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 282f., 286.
[85] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 285: «Wie künden aber wier vil gaeben? Habemus pauperes multos nobiscum, etc.».
[86] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 110.
[87] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., pp. 319-320.
[88] Cf. Legrand, *Notice*, cit., p. 142.
[89] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 705.

accidentally. Had Gerlach not mentioned the two Zygomalases in his letters Crusius would perhaps not have decided to write to them. It is remarkable that their contact continued even after the failure of the theological negotiations in 1581. But theological matters never played a vital role in their letters, although Crusius appreciates the fact that Zygomalas always supported the true faith in Germany unlike so many others.[90]

Whether it is just to call their relationship a «friendship» is a question of interpretation. They are very friendly with each other although allegedly Crusius once railed against Zygomalas while speaking to Gerlach for an unknown reason.[91] Both sides tried to benefit from this correspondence as much as possible. Crusius used his letters to fullfill his curiosity about the Greek language and the contemporary Greeks. Zygomalas on the other hand saw the opportunity to outline his often miserable situation to someone from abroad. Besides, Zygomalas clearly felt honoured that someone from outside the Greek world would show an interest in the contemporary situation of the Greeks. The contact with Germany also helped him with business: he offered some books that they required as presents and sold others,[92] and in his first letter to Crusius he mentions that whatever he requires will be fulfilled after the arrival of a salary.[93] Furthermore, the contact with Crusius opened the opportunity to acquire some books which were missing in Constantinople.[94]

However, it is remarkable how Crusius stood up for Zygomalas when the latter needed immediate help. He did not hesitate to provide support even though he could not expect any advantage from doing so.

Andreas Rhoby

[90] Stahlecker, Staiger, *Diarium 1600-1605*, cit., p. 319.
[91] Zachariades, *Tübingen*, cit., p. 21.
[92] Cf. Legrand, *Notice*, cit., p. 118.
[93] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 431 = Kampouroglou, Μνημεῖα, cit., p. 55; Wendebourg, *Reformation*, cit., p. 141 and *passim*.
[94] Crusius, *Turcograecia*, cit., p. 468; cf. Legrand, *Notice*, cit., pp. 122ff.

Appendix (Translation of Martin Crusius's first epistle to Theodosios Zygomalas [no. 1, January, 21, 1575]):

To the very learned Protonotarios of the very holy Patriarch of Constantinople whom I greet in the name of Christ

It is perhaps difficult for me who does neither know how to address you, very learned Sir, nor your name, nor about the procedure of adressing you, but I have to dare it. My philhellenic eagerness forces me, and your goodness which has already been made obvious to me and for which I hope, forces me too. Were I not burning with interest about Greek matters, do you think I would dare to disturb with my letters your very holy Patriarch, who is of such a high rank? But (thanks to God) there was a good end because a very wise answer was composed by his Holiness. Our good friend Gerlach would be able to prove very well and truly that you were well and importantly involved in this matter. It is just for me to offer my gratitude because you have become a benefactor not only in the past but because you are also going to offer me a lot of hope because from now on you will be very useful for my studies. Convinced by this hope, I would like to know the two following things: firstly, which Greek cities are still undestroyed, upright and important (like Salonica, Athens, Chalcedon, Nicaia and others), which names do they bear today, and in which of them are still metropolitans, archbishops and bishops of the church of Christ? I would be very happy if they were still intact. Secondly, is there a study of the contemporary and vernacular Greek, as well as a dictionary, or was the New Testament of our Saviour translated into this dialect, and where could I make myself familiar with it? I would like to connect the knowledge of the modern version of Greek – of which I have already experienced a little bit in order to understand the books written in it – with the ancient and known Greek because it does not appear good to me to know the old but not to know what is right in front of my feet. Therefore, I also studied – apart from the Latin language – several years ago, Italian and French which both differ from Latin. I do not wish to be burdensome to you, Sir, in order to receive some little help by your goodness and advice through Gerlach in order to reach these ends. I apparently had to write which I now ask your indulgence, honoured Sir, as a God fearing and hospitable person to accept. I would be delighted if you would honour me with an answer, more than for the sake of my honoured and eager audience of many scholars of Greek. Finally, accept the little book I have sent to you and honour me with your temperance. Live well in Jesus Christ, in whose name alone we die. Amen.

From Tübingen at the 21st of January of the year 1575.

Martin Crusius

Recensioni

Theodori Dexii *Opera omnia*, edidit Ioannis D. Polemis, Turnhout, Brepols, 2003 (Corpus Christianorum. Series Graeca 55), pp. CXXXVI + 390. [ISBN 2503405517]

Della fazione che uscì sconfitta dalla controversia esicasta conosciamo in maniera sufficientemente approfondita alcune personalità di spicco – da Barlaam Calabro a Gregorio Acindino, a Niceforo Gregora, ai fratelli Procoro e Demetrio Cidone, per menzionare solo i più noti – attraverso la cui opera è possibile tracciare un quadro complessivamente attendibile degli eventi di quegli anni burrascosi e degli sviluppi dottrinali della *querelle*. Tuttavia numerosi scritti dell'epoca, pervenuti adespoti ovvero attribuiti ad autori ritenuti, poco importa se a torto o a ragione, minori, giacciono ancora parzialmente o del tutto inesplorati e, per ciò stesso, sovente trascurati dalla moderna storiografia, che tuttalpiù riserva loro qualche notazione episodica e marginale. Le ragioni di tale disinteresse risiedono, come osserva Ioannis D. Polemis (d'ora innanzi, P.), nel fatto che «… most scholars dealing with the subject had the tendency to pay more attention to the writings of the famous protagonists of the period than to texts by minor authors» (p. XXXI). Eppure l'analisi di queste testimonianze – tra cui si annoverano, ad esempio, trattati di Giorgio di Pelagonia e Giovanni Kyparissiotes – non può che rivelarsi fruttuosa e foriera di dettagli originali tanto per la ricostruzione degli eventi quanto per l'interpretazione delle contrapposte ideologie: basti pensare all'importanza documentaria di un testo quale il tomo antipalamita del vescovo antiocheno Arsenio di Tiro, di cui P. provvide, alcuni anni or sono, un'edizione e un ampio studio introduttivo («Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 43, 1993, pp. 241-281).

Ora P. dà alle stampe quattro opuscoli tràditi anonimi (oltre che privi di titolo), ma verosimilmente ascrivibili a Teodoro Dexio (Δεξιός), uno fra i tanti Carneadi cui la bibliografia specialistica non dedica che qualche fugace accenno. Nell'ordine in cui sono presentati nel volume, si susseguono: una prolissa requisitoria (*Appellatio*) contro l'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, che prende le mosse dai fatti del concilio di Costantinopoli del 1351, in cui con l'appoggio del sovrano la fazione palamita ebbe la meglio sugli antiesicasti (il testo è conservato dal solo Vat. gr. 1111); un opuscolo e due epistole (*codex unicus* il Vat. gr. 1823) in cui l'autore, coinvolto nei dissidi intestini dello schieramento antipalamita, difende l'ortodossia della propria posizione circa la natura della luce taboritica dalle accuse degli ex-compagni di lotta.

Allo spinoso problema dell'autenticità è dedicata la sezione iniziale della corposa introduzione (pp. XV-XXIX). L'ipotesi della paternità del Dexio, che si fonda soltanto su elementi indiziari, venne formulata per la prima volta da G. Mercati (*Notizie di*

Procoro e Demetrio Cidone […], Città del Vaticano 1931, pp. 226-229), il quale ricondusse a un'unica personalità i quattro scritti sulla base della constatazione che la mano cui si devono il trattatello e le due epistole del Vat. gr. 1823 era la medesima che aveva apposto al testo della requisitoria del Vat. gr. 1111, vergato da un copista, correzioni e aggiunte di natura tale da escludere che l'emendatore fosse altri che l'autore stesso. Lo studioso faceva notare che, in una lettera a Gedeone Zographos, Isacco Argiro stigmatizzava come eretiche le opinioni di Teodoro Dexio riguardo all'identità tra la luce taboritica e il corpo di Cristo, riferendole in termini del tutto analoghi alle idee espresse dall'anonimo Vaticano (di cui Mercati pubblicava alcuni frustuli); dal momento che quest'ultimo afferma di aver presenziato al concilio del 1351, e poiché Niceforo Gregora annovera il Dexio tra i partecipanti alla sinodo, l'identificazione del Dexio con l'autore degli scritti parve al Mercati assai probabile. Questa teoria fu sovente contestata, ma con argomenti opinabili, dalla critica posteriore, a cominciare dal Meyendorff, la cui ipotesi di attribuire gli scritti ad Arsenio di Tiro – rivelatasi, in seguito agli studi di P., insostenibile – ebbe vasto seguito. Terminata l'esposizione dello *status quaestionis*, P. si propone di proseguire l'analisi comparata degli anonimi opuscoli vaticani e dell'epistola dell'Argiro, alla ricerca di conferme delle intuizioni del Mercati, che non disponeva che dei codici per i suoi riscontri (la lettera di Argiro fu pubblicata in seguito da M. Candal, «Orientalia Christiana Periodica» 23, 1957, pp. 80-113). P. fa notare che diverse sezioni della prima epistola del Vat. gr. 1823 riproducono fedelmente, e talora *ad verbum*, le opinioni del Dexio quali riferite dall'Argiro nella succitata missiva, in cui, tra l'altro, quest'ultimo dichiara di aver ricevuto dal Dexio medesimo un'epistola in cui quegli spiegava la propria posizione. Se tale epistola sia quella del Vaticano, o piuttosto un'altra andata perduta, non è dato sapere. Ciò che sembra evidente è che ciascuno dei due teologi aveva conoscenza del pensiero dell'altro. Constatare la somiglianza contenutistica ed espressiva tra quanto Argiro riferisce di Dexio e quanto scrive il nostro anonimo nella seconda epistola non è sufficiente, ovviamente, a dissipare ogni dubbio sulla paternità degli scritti: nonostante l'identificazione sia assai probabile, nessuno degli elementi addotti, come ammette lo stesso editore, è decisivo. D'altro canto, se non si vuole credere che l'anonimo autore degli opuscoli vaticani sia il Dexio, bisogna convenire che egli dovette essere una persona a lui molto vicina, forse un allievo o un sostenitore.

Combinando in maniera convincente l'analisi degli elementi interni e di diverse testimonianze contemporanee, P. propone una datazione compresa fra la fine del 1351 e l'inizio dell'anno successivo per l'*Appellatio* (pp. XXX-XXXI), mentre colloca intorno alla prima metà degli anni Sessanta le epistole e il trattato (XLI-XLIII). Un denso capitolo (XXXI-XL) è dedicato all'interesse documentario degli opuscoli, segnatamente riguardo allo svolgimento dei lavori conciliari del 1351, di cui fanno emergere particolari inediti. Ignoravamo, ad esempio, che un esponente del partito antipalamita presente alla sinodo costantinopolitana avesse domandato e ottenuto che il sovrano si ergesse ad arbitro della disputa, dacché, a detta del richiedente, il corpo ecclesiastico ivi convenuto parteggiava apertamente per le dottrine di Palamas (*App.* 8, 16 sgg., p. 17); altrimenti ignoto anche il pretesto addotto dal Cantacuzeno per sospendere la terza seduta del concilio – in cui i compagni del Dexio avevano preteso che la discussione vertesse sul contenuto di alcune proposizioni di Pa-

lamas – che apprendiamo essere stato l'urgenza di alcuni affari di Stato, tra cui certi Λατινικὰ πράγματα, espressione che con ogni verosimiglianza allude al conflitto che in quei giorni (estate 1351) opponeva nelle acque bizantine la flotta imperiale, alleata con i Veneziani, ai Genovesi di Galata (*App.* 10, 31 sgg., p. 23).
Il paragrafo intitolato al *theological background* delle opere (pp. XLV-LVI), instaura un confronto fra gli scritti del Dexio e quelli di Gregora e di Acindino, alla ricerca di affinità contenutistiche e testuali – i cui risultati devono ritenersi provvisori, data la mancanza di una edizione degli *omnia* degli ultimi due. In più occasioni Dexio mostra di dissentire da Gregora, guida indiscussa della fazione antiesicasta, pur rivelando un certo imbarazzo nel giustificare il proprio parere discorde da quello dell'amico, di cui ricorda di essere stato l'iniziatore alla vita monastica e per cui manifesta una deferente ammirazione. Parrebbero più stretti i punti di contatto con la teologia conservatrice di Acindino, a partire dalla condanna esplicita del barlaamismo fino all'atteggiamento ultratradizionalista che spinge più volte il Dexio ad esprimere l'impossibilità di discutere temi dottrinali in termini diversi da quelli utilizzati dai Padri e dalle Scritture, e a sostenere la necessità di non affermare nulla di nuovo in materia di dogma: tale convinzione, ribadita più volte negli opuscoli qui stampati, sembra costituire la cifra peculiare del pensiero teologico di Dexio.
A questo punto P. dedica alcune pagine alla definizione del genere letterario dell'*Appellatio* e all'enucleazione delle peculiarità stilistiche e retoriche dei testi (pp. LVI-LX). Sulla base di alcuni tratti formali P. avvicina l'*Appellatio* ai generi dell'oratoria giudiziaria («a forensic text», p. LVI) ed epidittica, e dello ψόγος in particolare («a typical Byzantine invective», p. LVIII). Coglie nel segno P. quando intuisce il carattere fittizio dell'ambientazione del discorso (pp. LXIV-LXVI), indirizzato al sovrano e a un non meglio definito gruppo di ecclesiastici: questa circostanza postulerebbe, infatti, l'istituzione di un tribunale deputato a ridiscutere l'esito del concilio, fatto di per sé improbabile, e di cui comunque non restano attestazioni altrove. Verosimilmente il nostro *pamphlet* in forma di arringa forense era destinato a circolare fra gli ambienti antipalamiti: in questo contesto, e non nel corso di un pubblico dibattimento, può trovare accoglienza una così aperta reprimenda dell'operato del *basileus*, che viene tacciato di partigianeria e di pregiudiziale ostilità nei confronti degli antipalamiti, quando dovrebbe agire da arbitro imparziale della controversia. Per parte nostra, vorremmo far notare che talune caratteristiche compositive accostano l'*Appellatio* agli altri tre componimenti e, più in generale, a tanta parte della trattatistica polemica d'argomento dogmatico: ci riferiamo, in particolare, all'espediente del contraddittorio, che consente di alternare l'esposizione delle tesi dell'autore e di quelle avversarie, e alla cadenza compilatoria del testo, che ingloba una ingente quantità di passi scritturali, patristici e liturgici.
P. tenta poi di delineare un profilo biografico del Dexio (pp. LX-LXIX), combinando al meglio le frammentarie informazioni disponibili, che constano delle scarne notizie desumibili dagli scritti oggetto di edizione e di un pugno di testimonianze di autori contemporanei. Ignota la data di nascita, collocabile presumibilmente nella prima decade del XIV secolo. Monaco, fors'anche prete, fu figlio spirituale di Matteo d'Efeso e amico di Gregora, che da lui ricevette la tonsura monastica. Insieme con essi partecipò al concilio del 1351, con essi condivise la condanna e la pena della reclusione, che si prolungò almeno sino all'abdicazione di Cantacuzeno (1354).

Dopo la morte di Gregora fu tra gli esponenti più autorevoli del partito antiesicasta. Di lì a poco, tuttavia, all'interno della fazione esplose violenta la controversia cui si riferiscono gli ultimi tre testi pubblicati – forse latente già intorno al 1355 – che portò ad una profonda spaccatura all'interno del partito e coinvolse anche Dexio, il quale fu costretto (suo malgrado, par di capire) a prendere posizione in difesa delle proprie idee. Morì prima del 1367. La figura delineata in queste pagine introduttive – confermata appieno, va detto, dalla lettura dei testi – è quella di un letterato di buona levatura e di un teologo di solida preparazione dottrinale, che reagì alle tensioni e ai fermenti innovatori che in quegli anni agitarono profondamente le coscienze della cristianità orientale con un atteggiamento di spasmodico attaccamento alla tradizione ortodossa. Prodotto di questa attitudine fu l'elaborazione di un pensiero che, pur partendo da presupposti quanto mai conservatori, perviene a risultati piuttosto originali nella teorizzazione dell'impossibilità di un progresso effettivo nella speculazione dogmatica.

Dalla descrizione dei testimoni (pp. LXIX-LXXVI) apprendiamo che il testo dell'*Appellatio*, vergato da un copista e corretto di suo pugno dall'autore, non presenta particolari difficoltà. Al contrario lo stato degli opuscoli del Vat. gr. 1823, completamente autografi, è quello di una bozza – nel caso della seconda epistola, lasciata evidentemente incompiuta – in cui abbondano cancellature, riscritture, aggiunte vergate nell'interlinea, nel margine o apposte su strisce di carta incollate in un secondo momento (una di queste, inserita tra i ff. 275 e 276, contiene due appunti di difficile collocazione, che P. pubblica in coda al volume, nel *Supplementum* di p. 329). Inoltre il manoscritto ha subito gravi danni, tanto che in numerosi punti la lettura del testo risulta totalmente compromessa. L'entità delle lacune è perlopiù circoscritta a poche lettere o parole, anche se non mancano corruttele più estese (come in *Ep.* I, 10, 38-39: vd. *infra*).

L'esposizione dei criteri ecdotici (pp. LXXVI-LXXXII) dà modo a P. di giustificare la scelta della restituzione accurata delle peculiarità ortografiche del testo, anche quando divergenti rispetto alla consuetudine moderna: prassi quanto mai raccomandabile in presenza di autografi (e tale deve considerarsi anche il Vat. gr. 1111, per le ragioni esposte in precedenza) e peraltro tradizionale punto di forza della Series Graeca del Corpus Christianorum. Gli interventi normalizzanti si limitano alla restituzione, in ogni caso, dello iota sottoscritto e all'integrazione dei pochi accenti mancanti; l'interpunzione rispecchia parzialmente quella dei codici, qua e là ritoccata per ragioni di perspicuità. Di fronte a oscillazioni dei testimoni fra la resa distinta o in un'unica parola di espressioni avverbiali composite (ad. es., κατὰ μέρος e καταμέρος) P. sceglie di uniformare la grafia, adottando quella riscontrata nella maggioranza dei casi.

Per ciò che concerne la *constitutio textus*, P. spiega di aver cercato di sanare quanti più passi possibile, senza sottrarsi all'onere di intervenire nella quasi totalità dei casi in cui il codice risulti illeggibile, pur precisando che «most of these attempts to repair the faults of the manuscript are highly tentative». I restauri *ope ingenii* sono perlopiù condivisibili. Almeno in un caso, tuttavia, varrebbe forse la pena di riconsiderare la congettura avanzata.

In *Ep.* II 9, 49 sgg. (p. 267) è riportato l'esempio della compresenza di φῶς e ἀπαύγασμα, tradizionalmente impiegato per illustrare le modalità di coesistenza coeterna e

consustanziale di Padre e Figlio nella Trinità (oltre a [Bas. Caes.] *immo* Didym. *Adv. Eunomium* 4, *PG* 29, 676B, citato da P., vd. almeno Athan. Alex. *Or. c. Arianos* 3, *PG* 26, 329A, 349B, *et al.*; Io. Dam. *Exp. fid.* 13, 91-93 Kotter). Il paragone, scrive Dexio, mostra in maniera assai evidente, per quanto sia possibile, «ciò che è inintelligibile e invisibile a partire da ciò che è intelligibile e visibile», ovvero, secondo il testo stampato da P. (*Ep.* II 9, 52-53): τὸ ‹ὑπὲρ νόησιν› καὶ ἀόρατον, ἐκ τοῦ νοητοῦ καὶ ὁρατοῦ. L'integrazione fornisce senza dubbio il senso richiesto dalla contrapposizione con il termine νοητόν che segue, ad indicare ciò che travalica le possibilità dell'intelletto umano; supplemento più economico, tuttavia, potrebbe essere ἀνόητον, che ben risponde al senso richiesto (cfr. Lampe, *s.v.*: «*beyond the power of thought*; of deity»), e ha il vantaggio di restituire il parallelismo dei *cola*: τὸ ‹ἀνόητον› καὶ ἀόρατον, ἐκ τοῦ νοητοῦ καὶ ὁρατοῦ.

Di fronte a problemi testuali di soluzione ardua, P. con lodevole prudenza appone nel testo asterischi, suggerendo *dubitanter* una possibile soluzione in apparato; rinuncia a qualsiasi rimedio soltanto in presenza di lacune particolarmente estese, allorquando, in assenza di *testimonia* o *fontes* esterni, ogni integrazione potrebbe risultare arbitraria.

Nel caso di *Ep.* I 10, 38-39 (p. 204), però, può utilmente soccorrere un *fons* sfuggito all'attenzione di P. Nel codice si legge καὶ ὁ θεηγόρος ‹***› κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ, καθ᾽ ὃν ἂν ἐπιλάμψειε τοῖς ‹***› πρεπείᾳ τῇ καθ᾽ ἡμᾶς. In apparato P. fornisce la misura delle due lacune, attribuendo alla prima uno spazio di circa sessanta lettere, alla seconda di circa cinquanta. È facile supporre che l'epiteto iniziale introduca il nome di un autore, e che quanto segue sia una citazione, di cui però l'apparato *ad loc.* denuncia l'irreperibilità. La fonte è sicuramente il *Commento al Vangelo di Luca* (*CPG* 5207, 2) di Cirillo di Alessandria, *Hom.* 51, *PG* 77, 1012B: *Βασιλείαν* <Lc. 9, 27> δέ φησιν αὐτὴν τὴν θέαν τῆς δόξης, ἐν ᾗ καὶ αὐτὸς ὀφθήσεται κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ, καθ᾽ ὃν ἂν ἐπιλάμψει τοῖς ἐπὶ γῆς· ἤξει γὰρ ἐν δόξῃ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ οὐκ ἔν γε μᾶλλον σμικροπρεπείᾳ τῇ καθ᾽ ἡμᾶς (il testo, pervenuto per via diretta in una versione interpolata, è confluito nelle catene esegetiche, dove lo si legge con alcune minime varianti: vd. J. Sickenberger, *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium*, Leipzig 1909, p. 79, 12 sgg.; J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1984, fr. 79, p. 94, 8-11). Il passo dell'epistola può quindi essere facilmente sanato come segue: Καὶ ὁ θεηγόρος ‹Κύριλλος· βασιλείαν δέ φησιν αὐτὴν τὴν θέαν τῆς δόξης, ἐν ᾗ καὶ αὐτὸς ὀφθήσεται› κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ, καθ᾽ ὃν ἂν ἐπιλάμψειε τοῖς ‹ἐπὶ γῆς· ἤξει γὰρ ἐν δόξῃ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ οὐκ ἔν γε μᾶλλον σμικρο›πρεπείᾳ τῇ καθ᾽ ἡμᾶς.

L'ultimo brano preso in esame ci introduce all'analisi dell'*apparatus fontium*, a nostro avviso la parte più fragile del lavoro di P., il quale in più di un'occasione non perviene all'identificazione di riprese patristiche, soprattutto quando Dexio non ne dichiari esplicitamente la paternità. A discolpa del P. va detto che, in effetti, in diversi casi è impossibile risalire al *fons* di una citazione, data la tendenza del nostro autore a citare a memoria o a parafrasare il prototipo. Non è da escludere, inoltre, che l'origine di simili discrepanze sia dovuta, almeno in parte, alla derivazione di alcune pericopi da tradizioni testuali a noi ignote: è possibile, infatti, che Dexio abbia attinto molti dei suoi *excerpta* patristici non direttamente dai testi dei singoli autori, ma da uno – o più – dei diversi florilegi, purtroppo per la maggior parte inediti o poco studiati, redatti dai suoi contemporanei – sia palamiti che antipalamiti – come

panoplia dogmatica da utilizzare nel corso delle frequenti occasioni di disputa (vd. p. LXXXI e n. 211). Alla individuazione di taluni di questi *loci non inventi* – non molti, a dire il vero, e segnalati opportunamente in un'apposita rubrica dell'*Index locorum laudatorum* (p. 368) – dedico qui di seguito alcune osservazioni.

Ep. II 16, 32-34 (p. 285): καὶ ἃ σαφέστερον ἐξῆς ἕτεροι, οἷον τὸ Πειρασμοῦ σοι ἐπελθόντος, μὴ τὸν δι᾽ οὗ αἰτιῶ, καὶ τὸ Ἐν ἄλλοις πταίομεν καὶ ἐν ἄλλοις ἀπολαμβάνομεν, κτλ. La prima pericope sembra essere una ripresa non letterale di Massimo Confessore, *Capita de caritate* 2, 42 Ceresa-Gastaldo (= *PG* 90, 1000A): Ὅταν σοι ἔλθῃ ἐξ ἀπροσδοκήτου πειρασμός, μὴ τὸν δι᾽ οὗ αἰτιῶ, ἀλλὰ τὸ διὰ τί ζήτει καὶ εὑρίσκεις διόρθωσιν, κτλ. La seconda si direbbe una espressione proverbiale, anche se non saprei trovare riscontri calzanti. Una contrapposizione realizzata con l'impiego degli stessi termini si trova in Mich. Apost. *CPG* 17, 76: πολλάκις ἄλλοι μὲν πταίουσιν, ἄλλοι δὲ ἀπολαμβάνουσιν. — *Ep.* II 23, 29-30 (p. 303): τῆς γὰρ ἐκκλησίας ἐκεῖνα· Σιγάσθω τὰ περιττά· τὰ γεγραμμένα καὶ ἐκπεφασμένα κρατείτω καὶ λεγέσθω, καὶ ὅσα ὅμοια. Per la prima citazione P. rinvia correttamente a Bas. Caes. *Hom. in sanctam Christi generationem*, *PG* 31, 1473C (= L. Gambero, «Marian Library Studies» n.s. 13-14, 1981-1982, p. 198, 330-331): Σιγάσθω τὰ περιττὰ ἐν Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ. Per la seconda raccomandazione si potrebbe rinviare al precetto paolino di 1 Cor. 4, 6, che ammonisce a «non andare oltre a ciò che sta scritto» (μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται), variamente riformulato dagli scrittori cristiani, come ad esempio Cyrill. Hier. *Catech. ad illuminandos* 16, 2, p. 206 Rupp (= *PG* 33, 920A): λεγέσθω τοίνυν ὑφ᾽ ἡμῶν περὶ ἁγίου πνεύματος μόνα τὰ γεγραμμένα. εἰ δέ τι μὴ γέγραπται, μὴ πολυπραγμονῶμεν; e ancora Ps.-Dion. Areop. *De div. nom.* 1, 1 p. 108, 6-8 Suchla (*PG* 3, 588A): οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαί τι περὶ τῆς ὑπεροσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα. — *Ep.* II 27, 25-26 (p. 317): ἔτι δὲ καὶ τοῦ θείου Χρυσοστόμου, *Ἐξεκάλυψε τοῖς ἀποστόλοις τὴν ἀθέατον βασιλείαν*, κτλ. Ritengo che la fonte sia Leont. Constantinop. *Hom.* 14 (*In transfigurationem Domini*), 279-281, p. 443 Datema-Allen: Καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄρει μεταμορφωθείς, μικρῶς πως ὁ δεσπότης Χριστὸς ἔδειξε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς τῆς ἀθεάτου θεϊκῆς αὐτοῦ βασιλείας τὴν δόξαν. Tradizionalmente attribuita al Crisostomo e soltanto di recente restituita a Leonzio presbitero costantinopolitano, l'omelia (*CPG Suppl.* 7899) è nota al nostro autore, che la cita anche in *App.* 25, 24-25 (p. 64; in questo caso P. riconosce il prelievo, rimandando all'edizione Sachot). Può essere di qualche interesse far notare che la pericope figurava tra quelle addotte dai seguaci di Palamas a supporto delle proprie tesi riguardo alla luce della trasfigurazione, secondo la testimonianza di Niceforo Gregora, *Hist. Rom.* XXXV 2, p. 475, 3-7 Bekker. Quanto alla scarsa fedeltà della citazione di Dexio al testo pseudocrisostomico, si potrebbe supporre – senza escludere la possibilità di una parafrasi, oppure di una citazione a memoria – che l'autore abbia attinto ad una versione interpolata del testo. A questo proposito, potrebbe essere interessante ricordare quanto Gregora scrive poco oltre il passo citato, riportando l'intervento da lui tenuto durante la disputa con i palamiti (*Hist. Rom.* XXXV 41, p. 496, 8-22 Bekker): φησὶ γὰρ καὶ ὁ θεῖος Χρυσόστομος ὡς εἰ αὐτὴν ἑώρων οἱ προφῆται τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, οὐκ ἂν διαφόρως ἐθεῶντο· ἁπλῆ γάρ τις ἐκείνη καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀσύνθετος καὶ ἀπερίγραπτος καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα. ἀλλ᾽ *ἔδειξε* φησὶ *τῆς ἀθεάτου θεϊκῆς αὐτοῦ βασιλείας τὴν δόξαν*. εἶτα οὐ τὸ ἐκκαλύψαι μείζω τὴν δύναμιν ἔχει τοῦ δεῖξαι· κεκαλυμμένου γάρ τινος δηλοῖ φανέρωσιν πράγματος· τὸ δὲ δεῖξαι λέξις ἐστὶ κἂν τοῖς φαινομένοις χρειώδης ἁπλῶς, ὥσπερ ἂν εἰ ἐν βαλαντίῳ καλυπτομένων μαργάρων μόνον δεικνύοι τις τὸ βαλάντιον· οὗτος γὰρ ἔδειξε μέν, οὐκ ἐξεκάλυψε δὲ τὸ

ζητούμενον ὡς καὶ ὁ μέγας διδάσκει Χρυσόστομος, λέγων ὅτι *οὐκ ἐνέβη* ὁ Ἰησοῦς *εἰς τὸ πλοῖον, τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσασθαι βουλόμενος καὶ ἅμα τὴν θεότητα αὐτοῖς ἐκκαλύψαι τρανότερον* <Jo. Chrys. *Hom. in Johannem*, *PG* 59, 246, 18-20>. Nell'avvertimento a tenere presente la sottile differenza che intercorre tra δεικνύειν e ἐκκαλύπτειν si potrebbe forse intravvedere la preoccupazione di sbarrare la strada ad un equivoco terminologico corrente: ci è consentito azzardare che tale fraintendimento stia a monte della lezione ἐξεκάλυψε, che figura nella citazione del Dexio in luogo di ἔδειξε? Della variante non c'è traccia nella tradizione del testo pseudocrisostomico quale ricostruita da C. Datema e P. Allen, ma non è da escludere la possibilità che Dexio abbia attinto la versione "apocrifa" oralmente, oppure per il tramite di una delle antologie patristiche di cui sopra.

I criteri di selezione dei *fontes* suscitano qualche perplessità. Sovente accade che si segnali la matrice di un costrutto in un autore classico, senza dar conto della eventualità che Dexio abbia potuto ricavare l'espressione da un *medium* cristiano o bizantino. Ciò accade anche in presenza di veri e propri *clichés* espressivi o di *topoi* paremiografici, talmente diffusi in una varietà di testi di epoche differenti che la scelta di fornire singoli paralleli con autori antichi può rivelarsi fuorviante.

App. 11, 24-25 (p. 25): τῷ τῆς ἐκκλησίας ὀνόματι περιπέττων τὴν μέμψιν. P. rinvia a Aristoph. *Plut.* 159 (αἰσχυνόμενοι γὰρ ἀργύριον αἰτεῖν ἴσως ὀνόματι περιπέττουσι τὴν μοχθηρίαν). Senza poter escludere una ripresa diretta dal testo aristofaneo, occorre avvertire che della locuzione, registrata da eruditi e grammatici (Suid. μ 1308 e π 1245 Adler; Eust. *Comm. in Il.* II, p. 612, 16 Van der Valk), fa uso anche Niceph. Greg. *Hist. Rom.* XIII 10, pp. 674, 24-675, 1 Schopen: ὀνόμασι χρηστοῖς τὴν τῆς κακίας ὑπόθεσιν περιπέττοντες. — *App.* 33, 50 (p. 86): ἔσχατ᾽ ἐσχάτων κακά. Può darsi che l'autore abbia in mente Soph. *Phil.* 65, come segnalato in apparato; tuttavia l'espressione è proverbiale: vd. Mich. Apost. *CPG* 7, 99. — *App.* 35, 81 (p. 91): ἐν ἴσῳ τοῖς κατὰ ψάμμων ἀθύρμασι τῶν παιδίων. La similitudine, di ascendenza omerica (*Il.* XV 362-365, in apparato), potrebbe essere filtrata da letture patristiche: cf. Greg. Nyss. *Hom. in Ecclesiasten* 1, p. 290, 1-3 Alexander (= *PG* 44, 628C): πᾶσα γὰρ ἀνθρώπων σπουδὴ πρός τι τῶν παρὰ τὸν βίον ἀσχολουμένη νηπίων ἄντικρύς ἐστι τὰ ἐπὶ ψάμμων ἀθύρματα, κτλ.; *C. Eunomium* 2, 469, p. 363, 13-16 Jaeger (= *PG* 45, 1068B): ἀλλὰ παραδραμεῖν οἶμαι χρῆναι καὶ ταῦτα καὶ ὅσα τούτων κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἔχεται. παιδίων γὰρ ἄντικρύς ἐστιν ἀθύρματα κατασκευάς τινας οἰκοδομημάτων ἐν ψάμμῳ διατιθέντων. — *App.* 56, 54-55 (p. 148): ἀπυλώτου… στόματος. Anche in questo caso, oltre alla menzione dell'archetipo della *iunctura* (Aristoph. *Ran.* 838) si potrebbe dar conto di alcune delle numerose riprese presso scrittori successivi: vd. Greg. Nyss. *In sanctum Ephraim*, *PG* 46, 825D; Cyrill. Alex. *Comm. in Iohannem*, 4, 1, p. 500, 15-16 Pusey (= *PG* 73, 545C); Suid. α 3720 Adler, ecc. — *Tract.* 2, 25-26 (p. 229): Διατοῦτο… συγκεκάλυπται, τοῦθ᾽ ὅπέρ τινα λέγεται φᾶναι πρὸς τὸν αὐτοῦ πυνθανόμενον τί ὃ φέρει συγκεκαλυμμένον. Ancora una frase dal sapore sentenzioso, per cui, oltre a Plut. *Mor.* 516E, richiamato da P., si veda Jo. Chrys. *Hom. in illud, Vidi dominum (Is. 6, 1)*, 6, 1, 50-51, p. 206 Dumortier: κατανοῶ τὰ ἀποκαλυφθέντα, οὐ περιεργάζομαι τὰ συγκεκαλυμμένα· διὰ τοῦτο γὰρ συγκεκάλυπται. — *Tract.* 7, 1-2 (p. 239): Αὕτη ἡ ὁδός, ταῦτα τὰ μαθήματα. Nella forma relata da Dexio, la citazione di [Plat.] *Epin.* 992A aderisce, piuttosto che al testo della tradizione diretta (οὗτος ὁ τρόπος, αὕτη ἡ τροφή, ταῦτα τὰ μαθήματα), alla vulgata trasmessa da [Galen.] *De partib. philos.* 14, 8, 3 Kotrc; Elias *Comm. in Aristot. Cat.* p. 125, 22 Busse; David *Proleg. philos.* p. 59, 14 Busse. — *Ep.* I 1, 13 (p. 189): μι-

σθὸς ἀρετῆς ἔπαινος. Oltre a Synes. *Ep.* 62, 1 Garzya, si possono citare Orig. *Fr. in Ps.* 118, 6, p. 254, 7 Pitra; Mich. Apost. *CPG* 11, 66. — *Ep.* I 2, 10-11 (p. 192) … ταῦτά μοι λέγοντι καὶ τὸ σὸν ὄναρ αὐτόχρημα, τὸ τῆς παροιμίας, πρὸς σὲ διηγουμένῳ: oltre ai precedenti classici annotati in apparato, si potrebbe richiamare *Mant. prov. CPG* 3, 3. — *Ep.* I 3, 28-29 (p. 193): τὸ ἐπέκεινα Γαδείρων οὐκ ἐμοὶ περατόν. Ancora un proverbio, per cui ai paralleli addotti da P. si potrebbero aggiungere: Theod. Stud. *Ep.* 219, 13, p. 341 Fatouros; Mich. Apost. *CPG* 16, 19. — *Ep.* I 4, 5-6 (p. 194): τῇ τῶν λόγων σειρῆνι. L'apparato menziona passi di Plutarco e Sinesio, ma la fortuna di questo modo di dire prosegue anche in epoca medievale: cf. almeno Psell. *Enc. in matrem* 905 Criscuolo; Niceph. Greg. *Hist. Rom.* XXV 9, p. 30, 7 Bekker. — In *Ep.* II 28, 167 (p. 326), riferendosi a un gruppo di avversari, Dexio li irride definendoli οἵ γε Πυθαγόραι. Ritengo complicato pensare, come suggerisce l'apparato *ad loc.*, a una reminiscenza di Diog. Laert. VIII 10 (46), dove si legge che vi furono quattro personaggi di nome Pitagora, all'incirca contemporanei (oltre al celebre filosofo di Samo, gli omonimi originari rispettivamente di Crotone, Fliunte, Zacinto). Più verosimilmente il plurale va inteso in senso generalizzante, a indicare, per antonomasia, coloro che si atteggiano a grandi sapienti, credendosi, appunto, dei Pitagora: vd. Luc. *Hermot.* 35: μυρίοι Πλάτωνες ἢ Πυθαγόραι; Eust. Antioch. *De anima c. philosophos* (apud Jo. Dam. *Sacra parallela*), fr. 3, p. 95, 24-25 Spanneut: Τί γάρ φαμεν, ὦ Πυθαγόραι ἢ Πλάτωνες κτλ.;

Talvolta risulta difficile distinguere quali tra i rimandi suggeriti dall'apparato dei luoghi siano da considerarsi indice di un prelievo consapevole, da parte del Dexio, di porzioni testuali o di contenuti, e quali invece semplici sottolineature di consonanze di stile e di lingua con altri autori. In quest'ultimo caso l'affastellamento di *loci similes* può produrre risultati opinabili, e diviene occasione di rinvii poco perspicui, o addirittura superflui, che rischiano di indurre il lettore a sospettare un'allusione o un riecheggiamento puntuale, laddove invece l'autore riprende costrutti verbali e sintattici ampiamente attestati dai lessici, o di banali *topoi* espressivi. Soltanto episodicamente consimili notazioni sono precedute, come sarebbe opportuno, dalla sigla *e.g.* (dei passi sotto citati, vd. *App.* 51, 45-46, *Ep.* I 4, 29-30).

Cfr. *App.* 35, 26-27 (p. 89): ὥστ᾽ οὐδὲ ἄλγος οὐδὲν εἰσῄει τὴν βασιλικὴν καρδίαν. Una volta individuata la matrice espressiva in Eur. *Iph. Aul.* 1580 (ἐμοὶ δέ τ᾽ ἄλγος οὐ μικρὸν εἰσῄει φρενί), è del tutto superfluo il rimando a Hom. *Il.* III 97 (ἄλγος ἱκάνει θυμὸν ἐμόν). — *App.* 37, 23 (p. 93): κυκεῶνα. Inutile la segnalazione, in apparato, di passi di Omero e Gregorio di Nissa in cui ricorre il termine, diffusissimo nel senso traslato di «confusione», «miscuglio» anche presso i contemporanei di Dexio: vd. ad es. Niceph. Greg. *Hist. Rom.* VIII 13, p. 371, 24; XIV 7, p. 716, 14 Schopen, ecc. — *App.* 51, 45-46 (p. 131): è il caso di cercare paralleli di una locuzione d'uso comune quale παιδὶ δῆλον? (oltre a Plat., citato in apparato, vd. Philostr. *V. Apoll.* 1, 33, p. 35, 10 Kayser; Liban. *Or.* 62, 32; Jo. Chrys. *Adv. oppugnatores vitae monachicae*, *PG* 47, 362, 15). — *Ep.* I 1, 53 (p. 190): ἐπὶ… ἐλπίδων ὀχούμενοι. Si rimanda al solo Aristoph. *Eq.* 1244 per un'espressione assai diffusa quale ἐπὶ ἐλπίδων (ἐλπίδος) ὀχεῖσθαι (per cui cf. almeno Plat. *Leg.* 699b; Plut. *Mor.* 1103E; Galen. *Adhort. ad artes addiscendas* 4, 2-3 Kühn; Procop. *Bell.* VIII 16, 30; Theodoret. *Ep.* 14, p. 50, 17-18 Azema; *Interpr. in XII proph. min.*, *PG* 81, 1548C). — *Ep.* I 4, 29-30 (pp. 194-195): τὸ πρᾶγμα… αὐτό φασι δείξει. Tra le occorrenze di questo detto proverbiale si potrebbero aggiungere: Macar. Chrysoc. *CPG* 2, 64; Mich. Apost. *CPG* 4, 49. — *Ep.* I 18, 5-6 (p. 222): ἀβίωτον… τὸ βίον ἡγούμενος. Sembra riduttivo pensare ad una citazione

di Demostene, 24, 141; la locuzione ἀ. β. ἡγεῖσθαι (o νομίζειν, ecc.) ricorre molte volte negli autori classici, cristiani e bizantini: cf. perlomeno Aesop. 17, 2; Aeschin. *C. Timarch.* 122 (ἀ. εἶναι ἡγούμενος ἐμαυτῷ τὸν λοιπὸν β.); Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII 6, 4; Liban. *Or.* 4, 25; Aster. Amas. *Hom.* 13, 10, p. 192, 16 Datema (= *PG* 40, 368A); Jo. Chrys. *Hom. in Gen.*, *PG* 53, 261, 38; Psell. *Theol.* 32, 54 Gautier. — *Ep.* II 4, 6-7 (p. 253): μῖσος ἄσπονδον… ἐντῆξαι. Anche in questo caso il solo rinvio a Soph. *El.* 1311 pare fuorviante, poiché le occorrenze del costrutto μῖσος ἐντήκειν sono molteplici: vd. almeno Plat. *Menex.* 245d; Dion. Hal. *Ant. Rom.* VII 46, 5; Greg. Nyss. *C. Eunom.* 1, 22, p. 29, 2 Jaeger (= *PG* 45, 253D); Niceph. Greg. *Hist. Rom.* III 3, p. 64, 3 Schopen. Per coerenza sarebbe opportuno menzionare almeno qualche precedente del nesso μῖσος ἄσπονδον: cf. Flav. Ioseph. *Ant. Jud.* XV 220; Const. Manass. *Compend. chron.* 1285 Lampsidis; Nic. Chon. *Hist.* p. 538, 26 van Dieten, ecc.

Certe indicazioni dell'apparato, inoltre, finiscono per conferire ad alcuni brani una coloritura platonica ad essi, a ben vedere, estranea.

Ep. II 7, 47 (p. 262): φύσει δίκαιον. Oltre ai precedenti segnalati da P. (Plat. *Gorg.* 488C; *Resp.* 501B), si vedano: Phil. Alex. *Leg. ad Gaium* 213 Reiter; [Plut.] *De Hom. II*, 185, 2292 Kindstrand, ecc. — *Ep.* II 28, 144-147 (p. 325). Dexio riferisce il racconto di un amico che, narrando del suo arrivo presso l'abitazione di certi conoscenti, ricorda: καταλαμβάνω δὲ τοὺς ἄνδρας προεισιόντας καὶ καθημένους καὶ τῶν περὶ τοῦ φωτὸς λόγων, οὐ πρὸ πολλοῦ μὲν ἀψαμένους – εἰκάζειν ἦν τῷ μήκει τῶν ἐξῆς ἐπιρρυέντων λόγων, κτλ. Il parallelo con la situazione descritta da Plat. *Prot.* 314E (κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστῴῳ περιπατοῦντα) non sortisce che un richiamo piuttosto vago (a meno che non si voglia evidenziare l'impiego di καταλαμβάνω con participio predicativo, costrutto peraltro usuale). Così pure, per τῶν ἐπιρρυέντων λόγων, si rimanda unicamente a Plat. *Theae.* 177C (ἐπιρρέοντα… τὸν… λόγον), quando il nesso ricorre anche in Greg. Nyss. *C. Eunom.* 3, 1, 141, p. 51, 11 Jaeger (= *PG* 45, 616B), oltre che in Phot. *Lex.* α 840 Theodoridis e *Lex. Seg.* α 59 Bachmann.

Esaurita l'elencazione di queste pedanti spigolature, è doveroso sottolineare i pregi dell'edizione, i quali, a giudizio di chi scrive, sono di gran lunga più rimarchevoli delle lievi incongruenze fin qui riscontrate. Innanzitutto va dato atto a P. di aver costituito un testo affidabile, scorrevole ed esente da imperfezioni significative, nonostante il pessimo stato dei testimoni. In particolare è da apprezzare la confezione dell'apparato critico, che permette in moltissimi casi di ricostruire i successivi stadi redazionali dei testi, registrando puntualmente la sequenza degli interventi dei copisti (Dexio e lo scriba del Vat. gr. 1111), anche i più minuti. Davvero accurata ed esauriente è la presentazione dell'autore e dell'opera, cui la nostra frettolosa sintesi (vd. *supra*) non rende merito. Il dettagliato riassunto degli opuscoli (pp. LXXXII-CXXXVI) costituisce un ottimo punto di partenza per chi intenda accostarsi alla lettura della prosa ostica e a tratti contorta del Dexio. Gli indici (dei nomi, delle fonti scritturali, delle fonti profane e teologiche anteriori e di quelle contemporanee) sono redatti con precisione e costituiscono affidabili strumenti di consultazione. Condotto con acribia e rigore, il lavoro di P. porta nuova linfa allo studio delle lotte religiose che lacerarono il quattordicesimo secolo bizantino, riconsegnandoci la voce, sinora ingiustamente trascurata, di un testimone di prim'ordine di quel travagliato periodo. In capo a questa recensione accennavamo all'opportunità di mettere mano ad indagini approfondite sulla messe di materiali ancora inediti o poco noti riconducibili ai protagonisti "minori" della controversia esicasta: i risultati in-

coraggianti conseguiti in tal senso da P. non possono che invogliare altri a seguirne le orme.

Luigi Silvano

Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz" (Jena, 21.-23. November 2002), herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 11), pp. XIV + 202. [ISBN 8876946837]

Nell'ambito degli studi sulla letteratura di raccolta e sulle forme di trasmissione del sapere in età tardo-antica e bizantina, il volume, curato da R. M. Piccione e M. Perkams, offre un contributo di primaria importanza, ricco di spunti di riflessione e fecondo di nuove prospettive di indagine.

Il libro si articola in quattro sezioni, precedute da una lucida e stimolante premessa di R. M. Piccione (*Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen: eine Perspektive der Forschung*, pp. VII-XIV). Nella prima sezione (*Literaturgeschichtlicher Hintergrund*, pp. 1-32), in una prospettiva storico-letteraria, G. Strohmaier (*Die Weisheit des kleinen Mannes. Das Gnomologium – eine ausgestorbene, aber dennoch amüsante Literaturgattung*, pp. 3-16) propone al lettore una ricerca sulla persistenza in ambito arabo della tradizione greca delle *chreiai* e degli apoftegmi filosofici, con particolare riferimento alla tradizione socratico-cinica, e sull'importanza dei generi della letteratura sentenziosa per la trasmissione del patrimonio culturale del passato, mentre dall'articolo del compianto P. Speck (*Die byzantinische Renaissance und ihre Bedeutung für die byzantinische Literatur*, pp. 17-32) si ricava una chiara e ampia sintesi dei presupposti storici e culturali che hanno portato, tra VIII e IX secolo, alla rinascita della letteratura bizantina dopo la grande catastrofe dei secoli VI e VII. La seconda sezione (*Sammlungen im Spiegel ihrer Überlieferung – Diachrone Analyse*, pp. 33-56) contiene un primo contributo nel quale F. Maltomini (*Le antologie epigrammatiche: linee di trasmissione, metodi di creazione e meccanismi di fruizione dall'Ellenismo all'età bizantina*, pp. 35-46), dopo aver tracciato una documentata sintesi della storia della trasmissione delle antologie epigrammatiche a partire dalle tracce di quelle pre-meleagree, per poi proseguire attraverso la sequenza Meleagro-Filippo-Agazia-Cefala fino all'*Antologia Palatina*, a quella *Planudea* e alle *Syllogae Minores*, indaga sui meccanismi di fruizione e circolazione delle raccolte, individuando uno spostamento dall'attenzione al prodotto letterario in sé (sillogi antiche e tardo-antiche) verso un utilizzo più propriamente strumentale e didattico (già a partire dalla raccolta di Cefala). Segue uno studio di C. Pernigotti (*Contesti e redazioni nella tradizione manoscritta delle Menandri Sententiae*, pp. 47-56), che, continuando sulle vie di ricerca da lui prospettate in alcuni importanti precedenti contributi, propone un esame di alcune redazioni individuabili nell'ambito della tradizione manoscritta delle *Menandri Sententiae* (in particolare quella greco-copta, quella della classe υ, attri-

buita a Gregorio di Nazianzo in alcuni manoscritti, quella della classe λ, legata al nome del maestro-copista Giorgio Ermonimo da Sparta, quella planudea e altre) e sottolinea la necessità, nel caso di una tipologia testuale per sua natura "aperta" e fluida come quella degli gnomologi, di un cambiamento di prospettiva sia nella valutazione della storia della tradizione, sia nelle conseguenze ecdotiche, che impongono all'editore di privilegiare, rispetto all'accumulo dei versi tràditi nello sforzo di restituirne la presunta forma originaria alla ricerca di una mai esistita *Ursammlung*, le caratteristiche singolari delle redazioni individuabili. La terza parte (*Formale Analyse einzelner Sammlungen*, pp. 57-141) si apre con un saggio in cui D. M. Searby (*On Editing the Corpus Parisinum*, pp. 59-68) offre un quadro della tradizione manoscritta e illustra i criteri ecdotici che intende seguire nella sua edizione del cosiddetto *Corpus Parisinum*, non senza sottolineare alcune ragioni dell'interesse del testo che si accinge a pubblicare, un prodotto letterario probabilmente destinato a lettori inseriti attivamente nella società piuttosto che a un uso monastico (cospicua è la presenza di un'attenzione per l'etica politica), testimone della temperie culturale del IX-X secolo, sensibile al valore della tradizione pagana nello spirito di una *praeparatio evangelica*. Lo studioso intende stampare il testo dell'antigrafo ricostruibile dal Par. gr. 1168 (P) e dal codice di Oxford, Digby 6 (D), fornito di una quadruplice serie di apparati: un apparato critico vero e proprio, comprendente anche le lezioni di testimoni, quali il Par. suppl. gr. 690 (S) e il Vat. gr. 1357 (V), che permettono di risalire a una fase anteriore all'antigrafo di P e D; uno dedicato alla tradizione dello Ps.-Massimo e agli gnomologi ad esso legati, che risalgono in ultima analisi alla stessa fonte di S, di V e del modello di P e D; uno consacrato a gnomologi testimoni di recensioni di parti del *Corpus Parisinum*; uno, infine, riservato alle fonti letterarie originarie. Segue un ampio contributo di J. Gerlach (*"Der gedankenlose Excerptor"? Anmerkungen zur Praxis byzantinischer Gnomologen und ihrer philologischen Erfassung*, pp. 69-93), che, attraverso un'attenta analisi della macrostruttura del *Corpus Parisinum* e delle sue articolazioni interne, giunge a smantellare il *topos*, caratteristico degli studi tra Ottocento e Novecento, della *Gedankenlosigkeit* del compilatore dello gnomologio, che, nella riorganizzazione delle due categorie di materiali (testi sacri e testi profani) secondo una successione tripartita (un florilegio ordinato per autori; un blocco tematico; un blocco alfabetico), si presenta come il frutto di un preciso metodo compilatorio caratterizzato, p. es., dall'attenzione a evitare doppioni, dall'interconnessione e dall'inserimento consapevole di nuove fonti, nonché da interventi di 'limatura' nei punti di sutura fra le sezioni. O. Overwien (*Ḥunayn b. Isḥāq, «Ādāb al-falāsifa»: Griechische Inhalte in einer arabischen Spruchsammlung*, pp. 95-115) affronta la questione del rapporto con le fonti greche nel caso degli *Ādāb al-falāsifa* di Ḥunayn ibn Isḥāq, sia alla luce delle dichiarazioni dello stesso autore, sia per il tramite di una puntuale rassegna del contenuto dell'opera, che tiene conto degli influssi cristiano-siriaci e di quelli del neoplatonismo della scuola di Alessandria. D. Natili (*Iustiniani Digesta. Methode und Quellen der Kompilation*, pp. 117-141), grazie a una dettagliatissima analisi del titolo D. 24 dei *Digesta* (*De donationibus inter virum et uxorem*), dimostra come la fortunata tesi delle masse proposta nel 1820 da F. Blume, per quanto in parte colga nel segno, non sia sufficiente a spiegare i metodi di compilazione dei commissari di Giustiniano, che, almeno nel caso del titolo preso in esame, hanno utilizzato, in minima parte arricchendola, una

compilazione scolastica basata sul commentario a Sabino di Ulpiano. Il volume si conclude con una quarta sezione (*Neuordnung und Umformung gesammelter Texte*, pp. 143-193) in cui si sottopongono all'attenzione del lettore due esempi di testi costruiti attraverso la raccolta e la rielaborazione in un nuovo contesto di fonti e materiali precedenti con finalità didattiche e paideutiche: la prima parte (*De vita Pythagorica*) del manuale sul pitagorismo di Giamblico di Calcide (ca. 240-325 d.C.), studiata da G. Staab (*Iamblich von Chalkis: Antiquar – Kompilator – Pädagoge. Strategie und Technik der Quellentrasformation in De vita Pythagorica*, pp. 145-168), e il romanzo tardo-bizantino *Barlaam e Ioasaph*, esaminato da B. Lienhard (*Neuordnungen und Umformungen im Parabelkorpus des byzantinischen Barlaam und Ioasaph*, pp. 169-193).

La lettura di questo importante volume si rivela necessaria a chiunque si occupi di storia della trasmissione dei testi greci antichi e bizantini in relazione ai suoi molteplici aspetti tipologici e materiali. Tutta la trasmissione dei testi antichi (non solo quelli più specificamente gnomici o frutto di compilazione) è caratterizzata, a ben guardare, da fenomeni di raccolta sia finalizzata alla conservazione sia con intenti di riutilizzo, di volta in volta differenti a seconda delle epoche e dei luoghi (si tratta di concetti ben messi in luce, con gli opportuni riferimenti bibliografici, da R. M. Piccione nella premessa): per questa ragione sarà necessario ampliare le prospettive e i metodi di ricerca evidenziati dallo studio della letteratura di raccolta anche, p. es., alla formazione di *corpora* e di *corpuscula* nella tradizione dei grandi autori, nella quale spesso hanno avuto un ruolo non passivo personaggi chiave della trasmissione del sapere (si pensi, p. es., ai *corpora* di autori classici costituiti da Massimo Planude), oppure allo studio dei manoscritti contenenti *excerpta* di autori classici (a volte veri e propri zibaldoni nei quali gli estratti vengono a costituire una nuova unità, subendo, in alcuni casi, pesanti modifiche), spesso legati ai nomi di personalità ben note, come Niceforo Gregora (si pensi al codice Pal. gr. 129 di Heidelberg) o Gregorio di Cipro (si pensi al codice Escor. X. I. 13). D'altra parte, anche in epoche e in contesti in cui gli autori vengono copiati integralmente, la considerazione delle finalità con cui un manoscritto viene prodotto aiuta a spiegare certe libertà che alcuni scribi si prendono nei confronti del testo copiato, specialmente nel caso di scribi che svolgevano attività didattica (penso, p. es., a buona parte dell'attività scrittoria di Andronico Callisto). Dalla lettura del volume, dunque, trarranno grande vantaggio anche i filologi classici, che potranno sfruttare con maggiore consapevolezza tutte le fonti (dirette e indirette) di cui dispongono per la costituzione di un testo.

Stefano Martinelli Tempesta

Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circostanti, Direttori: Mario Capaldo, Franco Cardini, Guglielmo Cavallo, Biancamaria Scarcia Amoretti, I, *La cultura bizantina*, a cura di Gugliemo Cavallo, Roma, Salerno Editrice, 2004, pp. 926 + 47 tavv. f.t. [ISBN 8884024560]

La vastità dell'ambito geografico, la profondità cronologica, la mole anche solo

quantitativa dei testi, la forte varietà che distingue occasioni e ambienti di produzione, livelli espressivi e cerchie di destinazione: questi i principali ostacoli che immediatamente si presentano a chi si cimenti in una ricognizione complessiva della cultura letteraria bizantina. Anche a voler tralasciare altri problematici aspetti, sono le proporzioni medesime e l'intima disomogeneità del terreno a renderne molto ardua una descrizione affidabile. Per necessità, dunque, le antiche linee portanti del sistema bizantino di conservazione e trasmissione dei testi, ovvero la cernita e l'accorpamento di quanto è essenziale e significativo (la dialettica di ἐκλογή e συλλογή), finiscono per riproporsi come strumenti operativi anche allo studioso moderno: parlare efficacemente dell'universo letterario bizantino non può avvenire se non attraverso la selezione e l'accostamento di dati (autori, testi, materiali, problemi) i quali rappresentino in proiezione un cosmo altrimenti impervio all'osservazione unitaria. Occorrono, insomma, scelte e collegamenti opportuni, funzionali a una comprensione globale: e il volume coordinato da G. Cavallo si distingue innanzi tutto per aver colto questo obiettivo. In tal modo si rende possibile il mutamento di prospettiva di questo nuovo panorama della cultura bizantina, che rende finalmente giustizia alle proporzioni reali di aree quali quella – ridotta e comunque minoritaria – della persistenza classica (classicistica) e quella – dominante e connotante – dell'ortodossia cristiana. Contenuti e articolazione del volume esprimono in modo netto l'onesto divorzio da tanta storiografia radicata nella tradizione (soprattutto italiana) della bizantinistica.

Il quadro geografico che compare nella prima parte (*I dintorni di Bisanzio*, pp. 17-146) è un giro dell'orizzonte bizantino visto dall'interno (sulle culture slave e arabe, tuttavia, si soffermano altri volumi delle *Culture circostanti*). Il primo sguardo tocca all'Occidente, con cui l'impero bizantino intrattiene un travagliato rapporto di comunanza e alterità (A. Laiou, *Bisanzio e l'Occidente*). Dopo alterne vicende, nel secolo abbondante che corre tra la prima e la quarta crociata le delicate relazioni tra i due mondi virano verso il definitivo distacco. Sono i decenni in cui tra Occidente e Oriente maturano gli stereotipi etnici più aggressivi, cristallizzandosi in atteggiamenti culturali duraturi. Nel capitolo successivo (B. Flusin, *Le regioni orientali. Egitto, Siria, Palestina*) troviamo un buon esempio della duplicità culturale della "periferia" bizantina, in cui impulsi e apporti locali si mescolano con gli esiti della inevitabile attrazione verso il centro di gravità dell'impero. Tuttavia la lontananza da Costantinopoli resta sufficiente a garantire la vitalità di ambienti in cui l'elaborazione della cultura cristiana segue percorsi originali. La cristianità bizantina rimane la matrice mai rinnegata di culture assai più autonome nella loro genesi e nella loro elaborazione, quelle armena e georgiana (B. Martin-Hisard, *Ai confini dell'impero. Il Caucaso e le sue culture*), maturate in una zona che raramente costituisce specifico oggetto di interesse per i bizantinisti, benché abbia svolto un ruolo storico incisivo nelle vicende dell'impero. L'alfabetizzazione e la produzione letteraria di Armenia e Georgia sono un segno chiaro di identità alternativa, ma il legame con l'ortodossia costantinopolitana resta un tratto dominante, che si rafforza di fronte alle invasioni dei popoli provenienti dall'Oriente.

L'inerzia dell'inveterata classificazione dei prodotti letterari per generi e filoni è ancora oggi molto forte e, in parte almeno, incontrastabile, ma ciò non impedisce di attenuarne la rigidità attraverso altri innesti, che privilegino scorci diacronici ben

definibili. È ciò che avviene nel saggio di apertura (M.-F. Auzépy, *Controversia delle immagini e produzione di testi*) della seconda parte del volume (*I testi*, pp. 147-453). Il preteso oscuramento culturale determinato dalla lunga disputa iconoclastica, abitualmente percepita negli studi moderni come una fase di depressione e sterilità, può essere smentito da una riconsiderazione dei fenomeni di vitalità e rinnovamento che trovano la loro gestazione proprio in quel periodo. In quei "plumbei" decenni si conferma l'importanza della scrittura quale primario strumento di conservazione, e matura la decisiva evoluzione verso la nuova grafia della produzione libraria; ed è questo il quadro in cui fioriscono autori di grande levatura, da Giovanni Damasceno ad Andrea di Creta, da Teodoro Studita a Michele Sincello. In ambito ecclesiastico una messe di testi bizantini si riconnette a un fenomeno di vastissima portata, il culto dei santi, in relazione al quale si sviluppano più generi di letteratura devota: generi che richiedono un'appropriata definizione e che non si possono collocare, come talvolta avviene, in un coacervo indistinto di "materiali minori" (A. Acconcia Longo, *Vite passioni miracoli dei santi*). Al contrario, la loro importanza nella cultura del Medioevo greco è straordinaria, e misurabile sotto diversi aspetti. L'agiografia, per esempio, oltre ad assolvere istituzionali compiti educativi ed edificanti, si presenta come effettiva erede di una narrativa ("novella") a lungo emarginata, e come veicolo di divulgazione ideologica. Occorre naturalmente comprendere come essa, proprio per l'adozione di questi obiettivi, si sottragga all'obbligo della rispondenza alla realtà, e di conseguenza orientare in maniera appropriata la nostra lettura, che deve analizzare altri aspetti. Accanto all'agiografia hanno un posto di rilievo le passioni dei martiri, sia quelle storiche (composte per conservare memoria di figure ed episodi della lotta cristiana), sia quelle epiche (prodotti influenzati dalla retorica del panegirico), e le collezioni di *Miracoli* (a partire dal VI-VII sec.). Anche ad un altro aspetto fondamentale della vita religiosa dei Bizantini, il culto, si collega la produzione di testi specifici (R. Taft, *I libri liturgici*). L'apporto convergente di tradizioni diverse alla liturgia monastica e alla liturgia cattedrale è riscontrabile in una tipologia complessa, riconducibile agli ambiti principali del rito di Costantinopoli, dei libri liturgici agiopoliti e dei libri della sintesi *asmatikos*-agiopolita, tra i quali spiccano i libri innografici. Proprio la poesia religiosa è stata a lungo oggetto di incomprensione nella storiografia letteraria su Bisanzio, e poiché taluni pregiudizi di matrice classicistica (ma anche sorti da un crocianesimo che in certe applicazioni deteriori contrasta con ogni visione storica) non sono ancora definitivamente estinti è giusto richiamarne gli esiti deprecabili (F. D'Aiuto, *L'innografia*). Non si possono trascurare le ragioni profonde che animano la produzione innografica, il suo legame con l'ambiente al quale è destinata, il vincolo stretto tra musica e parola; per questa via, tra l'altro, la pretesa inalterabile "fissità" di questa produzione (*topos* stucchevole tra quanti affliggono la comprensione della letteratura bizantina) cede il campo a linee evolutive ben percepibili, lungo le quali si collocano mutamenti di morfologia e contenuti e grandi individualità poetiche. Tra i vari generi della produzione letteraria bizantina, l'innografia è quello che raggiunge il pubblico più ampio e più indistinto: sostanzialmente, è destinata all'intera società bizantina. Non altrettanto può dirsi, naturalmente, di altri generi, soprattutto nell'ambito della produzione "laica". Certamente non della poesia profana (M. D. Lauxtermann, *La poesia*), che muove verso lettori di volta in volta differenti per gusto e livello di istruzione. In lar-

ga misura questa variegata produzione in versi è di ispirazione o destinazione "costantinopolitana", ma il caso del *Digenis* e personalità quali Eugenio di Palermo rappresentano quanto poteva maturare nelle periferie dell'impero. Una "storia" della poesia bizantina non ha senso, e va sostituita con una trattazione di singole figure che interagirono con il proprio ambiente, in condizioni storiche e culturali sempre diverse e solo apparentemente comparabili. Respinto il presupposto di una indifferenziata continuità, il lettore moderno trova, pur con la necessaria fatica, connotati peculiari che rendono molto più accessibili autori e componimenti. La medesima operazione incontra gravi ostacoli e perde molto del suo senso nel mondo della lettera bizantina (M. Grünbart, *L'epistolografia*). Ma vale la pena di osservare da vicino i comportamenti di una società dotta e pressoché grafomane, la genesi delle raccolte epistolografiche, il repertorio topico e ornamentale, la varietà tipologica, per ricordare che dietro ogni singolo scritto rimane, per quanto difficile da raggiungere, una reale esigenza comunicativa, innegabile anche quando, per esempio, essa sembri "ridursi" al piacere del semplice contatto intellettuale tra uomini di cultura. L'epistolografia è produzione costante lungo l'intero millennio bizantino, mentre altri generi hanno una cronologia ridotta. La cronachistica, per esempio (A. Karpozilos, *La cronografia*), che dopo gli antecedenti cristiani attraversa una fioritura precoce (Malalas, *Chronicon Paschale*) e si afferma nei secoli mediobizantini, successivamente entra in una fase di declino, e comunque modifica considerevolmente i propri obiettivi (Giovanni Zonara). Per la via opposta, la narrativa di eros e di avventura (C. Cupane, *Il romanzo*) ereditata dal periodo tardantico attraversa una lunga latenza – nella quale il romanzo ellenistico resta oggetto di ricezione solo passiva, benché per noi ravvivata dall'intervento di voci autorevoli (Fozio, Psello) – fino al XII sec., per poi ripresentarsi nella stagione comnena, dando luogo a nuove interpretazioni e riformulazioni del canone tradizionale. Più tardi, in età paleologa, la penetrazione di motivi occidentali fornirà nuovi modelli al romanzo bizantino, e altri testi, come l'*Achilleide* e l'*Iliade bizantina*, testimonieranno l'apertura dello spazio letterario bizantino al greco volgare.

La terza parte del volume (*Lingua, circolazione, ricezione dei testi*, pp. 455-631) si apre con la complessa e non eludibile "questione della lingua" bizantina (G. C. Horrocks, *Lingua alta e lingua popolare*). Sul piano propriamente storico-linguistico le cose sono sufficientemente chiare: punto di avvio è la *koiné*, che dà un contributo decisivo al formarsi di un'identità greca. Ma quando si parla di idiomi letterari – gli idiomi della prosa, poiché quelli della poesia sono condizionati da specifiche modalità tradizionali – tutto si complica, soprattutto per la difficoltà di classificare in modo persuasivo i livelli espressivi. La realtà è che il sistema non si reggeva semplicemente sulla dicotomia tra greco alto e lingua d'uso, ma su una serie molto più ampia di gradazioni, e anche la ripartizione tra stili elevati, stili medi e «stile basato sulla lingua popolare» è ben lontana dall'esaurire la complessità del fenomeno. Da un punto di vista tecnico le possibilità che testi anche linguisticamente ardui e sofisticati come quelli bizantini fossero appropriatamente recepiti in ambito occidentale (P. Chiesa, *Le traduzioni in latino di testi greci*) non erano molte, ma più di una volta le ragioni di interesse, che sorgevano soprattutto dall'area dell'approfondimento teologico e filosofico, diedero la spinta decisiva. Luoghi e circostanze favorevoli sono noti: la Roma tra VII e IX sec., il mondo carolingio, l'Italia meridionale non costi-

tuirono uno spazio né una tradizione continuativa, ma permisero di mantenere il contatto, e garantirono, soprattutto a partire dalla fine del XIII sec., la disponibilità di molti testi bizantini. Il silenzio greco sui testi latini, invece, conobbe poche eccezioni, come mostra il carattere episodico dell'attività versoria dei Bizantini (D. Bianconi, *Le traduzioni in greco di testi latini*). Sullo sfondo riconosciamo bene l'atteggiamento autarchico della cultura bizantina, poco incline ad apporti esterni, ed è facile immaginare come il crescente antagonismo verso il mondo latino abbia rafforzato questa chiusura. Le voci che interrompono questo silenzio sono davvero poche, e dopo papa Zaccaria, traduttore a metà dell'VIII sec. dei *Dialogi* di Gregorio Magno, dobbiamo attendere fino all'epoca paleologa per incontrare personalità di rilievo: in primo luogo Massimo Planude – il più grande traduttore bizantino, per la quantità e la varietà dei testi su cui lavorò –, poi Demetrio e Procoro Cidone. L'appropriazione dei testi – in ottica bizantina dovremmo anzi dire: dell'utile nutrimento che viene dalla lettura dei testi – nel medioevo greco è oggetto degli ultimi due contributi di questa sezione. Le testimonianze sulla lettura dei Bizantini che si possono ricavare con paziente fatica da un ampio novero di testi sono spesso di interpretazione problematica e hanno perlopiù carattere settoriale, ma l'incrocio dei dati è significativo per le caratteristiche del sistema (G. Cavallo, *Pratiche di letture*). La lettura ad alta voce è pratica dominante, con implicazioni che si ripercuotono, a ritroso, non solo nella prassi della punteggiatura ma persino nella strutturazione del testo da parte dell'autore; diffuse sono la lettura pubblica e quella "collettiva", che si svolge presso cenacoli intellettuali. Accanto alla lettura filologica, attestata principalmente dalla comparsa di *marginalia*, altre pratiche prevedono la lettura come momento indispensabile dell'attività intellettuale: l'incrocio di lettura e scrittura nella "trascrizione erudita", sia nella sua dimensione individuale, sia anche nella sua più frequente applicazione collettiva, che mostra all'opera sodalizi intellettuali e veri e propri circoli di scrittura. Conosciamo bene lettori eccezionali, ma è oggi meno sfuggente anche la fisionomia del "lettore comune": spesso ecclesiastico, a volte funzionario civile o militare, dotato di discreta istruzione retorica (σπουδαῖος, ἐλλόγιμος), ma non erudito o sofisticato cultore di studi letterari (περιττός). Tra le sue letture possono esservi i libri menzionati nel testamento di Eustazio Boilas e quelli raccomandati da Cecaumeno. Un presupposto indispensabile per l'attività dei lettori è ovviamente la disponibilità di letture: e sotto questo aspetto si può affermare che nessun luogo, a Bisanzio, offrisse tante opportunità quante un monastero (P. Schreiner, *«Il libro è la mia cella». Le letture monastiche*). Ma, detto questo, altre deduzioni in merito all'attività di lettura e alla sua diffusione presso le istituzioni monastiche bizantine rischiano di essere affrettate: non dobbiamo confondere la possibilità con l'esito di una pratica estesa. In realtà solo pochi *typika* menzionano la lettura, e in termini abbastanza generici, e anche aggiungendo ai monaci lettori gli amanuensi e i monaci analfabeti o semianalfabeti, destinatari della "lettura ascoltata", il risultato non cambia di molto.

Oltre Bisanzio conduce l'ultima parte del volume (pp. 633-796), attraverso una documentata ricognizione dei momenti significativi della riappropriazione del mondo romano-orientale nell'Europa del XVI e XVII secolo, tra correnti ideologiche contrastanti e in ambienti culturalmente non omogenei (L. Canfora, *La riscoperta dei Bizantini*, con importanti appendici). L'interesse verso la più efficace realizzazione

storica dell'autarchia (e della teocrazia) rimane a lungo un fattore prevalente nello sguardo dei regimi europei, tra progetti di mimesi politico-ideologica e *revival* cerimoniale (S. Ronchey, *Bisanzio continuata. Presupposti ideologici dell'attualizzazione di Bisanzio nell'età moderna*). Agli stereotipi trasmessi dall'Illuminismo se ne aggiungono altri, sorti dalla temperie romantica e rafforzati dal risorgimento della nazione greca, mentre Bisanzio si dispone sempre più a comparire come soggetto di rivisitazione letteraria (R. Lavagnini, *Bisanzio nella letteratura del XIX e del XX secolo*) e, infine, sviluppi recenti attestano il suo ruolo nella letteratura di consumo (N. Koutrakou, *L'impero rivisitato. Bisanzio nel romanzo fantastico e nel giallo*).
Una sinossi verticale degli eventi storici e dei dati culturali (*Cronologia*, pp. 797-851) e una *Bibliografia* completa di quanto è fondamentale (pp. 855-866), entrambe a cura di D. Bianconi, responsabile anche dell'attraente intermezzo iconografico, chiudono un volume di grande pregio.
È motivo di conforto che nelle sue pagine Bisanzio non figuri più come uno spazio letterario di mera conservazione o di scialbo riflesso del precedente splendore ellenico, ma come luogo di originale e viva sintesi tra passato greco-romano e ortodossia cristiana. La matrice di tale esperienza culturale è già nei Padri della Chiesa del IV secolo, ma – è questo il "fenomeno" bizantino! – il suo sviluppo, attraverso forme peculiari della produzione letteraria (epistolografia, innografia, cronachistica, ecc.), continua in un laboratorio inesauribile, fino al tramonto dell'impero. Dei prodotti di questo febbrile e prolifico *atelier* la bizantinistica ci ha da tempo fornito inventari anche accurati, e ormai molti degli artisti che vi hanno lavorato hanno una fisionomia nota, talvolta familiare, sicché è tempo di muoversi anche in altre direzioni: e questo volume conferma come, a misura che ci addentriamo tra i gusti e le esigenze di committenti e destinatari, osservando con più attenzione le modalità con cui pubblico e prodotto giungevano a contatto, l'"estraneità" bizantina si dissolva insieme con tanti secolari equivoci.

Enrico V. Maltese

Synagoge / Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων, Texts of the Original Version and of MS. B, edited by Ian C. Cunningham, Berlin-New York, de Gruyter, 2003 (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 10), pp. 760. [ISBN 3110171651]

Della cosiddetta *Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων*, sostanzialmente un estratto del lessico attribuito a Cirillo con ampliamenti di varia natura, non erano sinora disponibili che edizioni incomplete e/o inattendibili. La redazione originaria dell'opera, databile tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del IX, rimaneva inedita ad eccezione della lettera α pubblicata da C. Boysen, *Lexici Segueriani Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων inscripti pars prima*, Marburgi 1891-1892 (difficilmente reperibile prima della ristampa nei *Lexica Graeca Minora* curati da Kurt Latte e Hartmut Erbse, Hildesheim 1965, pp. 12-38), che si basò oltretutto su uno solo dei tre codici esistenti; la versione ampliata del ms. B era stata edita interamente ma in modo non troppo accurato

da L. Bachmann, *Anecdota Graeca*, I, Lipsiae 1828, pp. 1-422. È dunque quantomai benvenuta la nuova edizione di Ian Cunningham (d'ora in poi C.), in parte una vera e propria *editio princeps*, che offre finalmente un testo critico affidabile e un apparato di *fontes* e *loci similes* adeguato ai moderni parametri della ricerca lessicografica. L'opera di C. si basa su tutti e quattro i manoscritti noti – ABCD, ossia rispettivamente Paris. Coisl. gr. 347, Paris. Coisl. gr. 345, Cracov. 2626 (già Berol. gr. qu. 13) e Paris. suppl. gr. 1243 I –, nonché sull'apporto di Fozio, *Suda*, scoli a Platone e a Luciano, *Etymologicum Genuinum*, *Λέξεις ῥητορικαί*, lessico Αἰμωδεῖν; inoltre C. ha potuto servirsi del testo del lessico di "Cirillo" allestito a suo tempo da A. B. Drachmann (e rimasto purtroppo inedito: vd. C., p. 43 nn. 59-60), il che è stato di fondamentale importanza per comprendere la natura della *Synagoge* e dei suoi rapporti con la sua fonte primaria. A proposito di questa edizione, C. scrive «My hope is that it will not need to be redone» (p. 1): la solidità del suo lavoro e la qualità dei risultati confermano in pieno un auspicio del genere.

L'introduzione informa con chiarezza e competenza sui quattro manoscritti, sulle fonti secondarie, sul rapporto tra i vari testimoni, sulle caratteristiche della *Synagoge* e sui vari ampliamenti di quest'ultima. Pienamente condivisibili la dimostrazione dell'esistenza di un archetipo (pp. 23-24) e dei due rami della tradizione (pp. 24 sgg.); ma in generale tutta la ricostruzione proposta da C., sintetizzata nello stemma a p. 14 (in cui per il capostipite di B, *Suda* etc. la sigla Σ, un mero refuso, andrà corretta in Σ΄), risulta a mio avviso convincente. La parte più problematica è, com'era prevedibile, la sistemazione dei «minor witnesses», ossia Fozio, *Suda* e le altre opere connesse in vario modo con la *Synagoge* e con la sua trasmissione.

> Su un singolo punto ho qualche perplessità. A p. 37 C. scrive che per *l'Etymologicum Genuinum* «a connection with Σ΄΄» (una delle redazioni ampliate della *Synagoge*, da cui deriverà indirettamente il ms. B) è suggerita, oltre che dalle glosse da lì verosimilmente derivate, dagli errori che l'*Et. Gen.* condivide (a) con B e Fozio, (b) con il solo Fozio, (c) con il solo B. Ora, in una situazione come questa
> mi sembra che il punto (b) non regga: se Fozio risente sia di Σ΄΄ sia di Σ΄΄΄, è arduo dire a quale delle due redazioni rimandino i suoi accordi in errore con il *Genuinum*. Comunque, anche se il punto (b) rimane ambiguo e il punto (a) poggia su due sole varianti di scarso peso, la documentazione addotta da C. per il punto (c) è più che sufficiente a provare un effettivo legame tra la tradizione di Σ΄΄ e l'*Et. Gen.*, e la ricostruzione di p. 38 si direbbe fondata.

Qui si inserisce il discusso problema dei rapporti di Fozio con la *Suda* e col ῥητορικόν usato dall'*Et. Gen.* Per quanto riguarda la *Suda*, che secondo Christos Theodoridis avrebbe attinto al lessico di Fozio, C. si limita ad un breve accenno alle opinioni dello studioso greco (p. 29 n. 39) rimandando alla più ampia discussione fattane in «Göttingische Gelehrte Anzeigen» 253, 2001, pp. 233-236. L'analisi di C. conferma quanto già notò Reitzenstein: tra i vari gruppi di glosse additizie del secondo ramo della tradizione di Σ (a noi note dal ms. B) quelli integrati nell'ordine alfabetico della *Synagoge* sono ereditati sia da Fozio sia dalla *Suda* (o solo da quest'ultima), mentre quelli che si presentano *extra ordinem* sono copiati anch'essi da Fozio, che li sistema alfabeticamente nel suo lessico, e invece omessi dalla *Suda*, che pertanto era in grado di riconoscerne la natura allotria (facile se li leggeva in una redazione di Σ, impossibile se attingeva a Fozio).

Si direbbe dunque che fino a prova contraria la dipendenza della *Suda* da Fozio, relativamente alle glosse derivanti dalla *Synagoge*, risulti improbabile: ricevono conferma i dubbi espressi in proposito da R. Tosi in «Byzantinische Zeitschrift» 94, 2001, pp. 347-350 (con proficue riflessioni metodologiche). Invece uno stemma come quello di C. (per Fozio e la *Suda* vd. la versione semplificata che ho riprodotto poco sopra) sembra spiegare i dati in maniera soddisfacente. Ciò ovviamente non significa che Fozio non possa esser stato fonte della *Suda* per altro materiale (cfr. F. Bossi, *Sui rapporti tra Fozio e la Suda*, «Eikasmós» 13, 2002, pp. 269-271, sulle glosse atticistiche nei due lessici).

Quanto al *Genuinum*, C. condivide lo scetticismo di Klaus Alpers sull'identificazione tra il lessico di Fozio e il ῥητορικόν riproposta da Theodoridis (p. 22 n. 34; di quest'ultimo era però da citare anche *Das Lexikon des Patriarchen Photios und das Rhetorikon des Etymologicum Genuinum*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 42, 1992, pp. 95-141).

In effetti, i dati raccolti da C. sugli errori della *Synagoge* alle pp. 36-37 sembrano opporsi a tale ipotesi. Se è vero che Fozio risente sia di Σ΄΄ sia di Σ΄΄΄, gli errori congiuntivi di *Suda* + *Et. Gen.* e di B + *Et. Gen.* sarebbero difficili da spiegare qualora *Et. Gen.* dipendesse da Fozio: ci dovremmo aspettare in quest'ultimo la presenza di un certo numero di doppie lezioni, il che non accade (per lo meno, non nella redazione di Fozio che conosciamo). La ricostruzione di C., per quanto complessa, riesce invece a rendere ragione di tutti i dati: «the conflation of Σ΄΄ and Σ΄΄΄ was done, not by Photius, but by a common source of Ph. and the Etymologicum, Σ΄΄΄΄», precisando che «this common source sometimes included readings from both Σ΄΄ and Σ΄΄΄» (p. 38). Metodologicamente, ci si potrebbe chiedere se supporre un'ulteriore redazione ampliata del nostro lessico non significhi *entia multiplicare praeter necessitatem*. Mi sembra però che in questo caso la necessità effettivamente sussista, almeno finché non si trovi un'altra spiegazione che permetta di fare a meno di Σ΄΄΄΄ o non si dimostri che parte dei dati forniti da C. sono varianti insignificanti o poligenetiche. Né si potrà sostenere, in prospettiva storica, che quattro o cinque diversi ampliamenti della *Synagoge* siano troppi nell'arco di circa un secolo: testi di questo genere erano abitualmente rimaneggiati e personalizzati dagli eruditi che se ne servivano, e la notevole fluidità della tradizione manoscritta di lessici ben più voluminosi (e quindi più impegnativi a copiarsi), come l'*Etymologicum Gudianum* e lo pseudo-Zonara, dovrebbe fornirne un esempio adeguato.

Quello di cui si potrà casomai dubitare è la derivazione di Fozio ed *Et. Gen.* da Σ΄΄΄΄ non direttamente, bensì tramite un testimone intermedio designato da C. con la sigla z. La sua esistenza è ipotizzata da C. per spiegare un presunto errore comune a Fozio e all'*Etymologicum Magnum* (che conserverebbe il testo dell'*Et. Gen.*: cfr. C. p. 22) contro il resto della tradizione, ivi comprese le Λέξεις ῥητορικαί, che sembrano derivare anch'esse da Σ΄΄΄΄ (p. 40). In realtà, lo stesso C. ammette che «the evidence is very slight» (*ibid.*): la glossa in questione è Σ α 257 = Σ^{b} α 706, e la variante si riduce a un ἐκ al posto di un ἀπό, facile prodotto di una svista o del fraintendimento di un'abbreviazione. Ma soprattutto si dovrà rilevare che ἐκ è anche in *Lex. Aἰμ.* α 135 Dyck, come altrove riporta lo stesso C. (pp. 42 e 87), e in *Et. Gud.* (d) I p. 69, 5 De Stefani, mentre in *Et. Gen.* (B) α 346 Lasserre-Livadaras (nonché in *Et. Sym.* α 412 L.-L.) quella pericope è assente: sarà dunque verosimile che l'*Et. Gud.* e l'*Et. M.* l'abbiano

tratta dal *Lex. Αἰμ.* (come ritiene Theodoridis a Phot. α 792), ossia in ultima analisi da Metodio, piuttosto che dalla perduta redazione integra dell'*Et. Gen.*, e ciò elimina, credo, la necessità di inserire z nello stemma.

La trattazione sulle fonti di Σ (pp. 43 sgg.; alle pp. 46-47 sorprende un po' vedere Moeris separato dagli altri Atticisti) e sui suoi progressivi ampliamenti è ricca di informazioni e di argomentazioni stimolanti. Particolarmente suggestiva l'ipotesi di una provenienza della *Synagoge* dall'ambiente costantinopolitano di personaggi come Giovanni VII il Grammatico, Leone il Filosofo e Cometa (pp. 49 e 57): il desiderio di trasformare il monotono lessico di "Cirillo" in un'opera più organica e più ricca di erudizione si inquadrerebbe benissimo nel clima culturale che vide nascere la scuola della Magnaura e lo "*scriptorium* di Allen".

L'uso delle sigle presenta una parziale ambiguità. Nello stemma di p. 14 e nella specifica trattazione di pp. 49-50 i progressivi ampliamenti del nucleo originario dell'opera sono indicati con Σ´ (glosse condivise da B, *Suda* ed eventualmente Fozio), Σ´´ (glosse comuni a Fozio e alla *Suda* presumibilmente riconducibili a una versione ampliata di Σ ma non presenti in B), Σ´´´ (glosse comuni a B e a Fozio ma assenti nella *Suda*) e Σ^b (glosse presenti nel solo B). Tuttavia C. usa altrove Σ^b per indicare in termini generici la redazione ampliata di α nel ms. B (comprensiva quindi anche delle glosse già presenti in Σ´), sia esplicitamente nelle pagine dedicate ai principi della sua edizione (58-59), sia implicitamente *passim* (pp. 18 n. 13, 34-35, 38-40, 44, 49 n. 93, 50-55 e nn. 96-135, nonché negli indici). Il lettore che abbia la pazienza di addentrarsi nella materia riuscirà sicuramente a distinguere tra l'uso esatto e l'uso generico di Σ^b; non così il lettore meno esperto o più frettoloso, che sarebbe stato facilitato da una maggiore uniformità. Ma rischi del genere sono inevitabili in opere così complesse, tanto più quando la loro gestazione si snoda lungo molti anni (circa una ventina, come informa C. nella prefazione).

Il nucleo dell'edizione è costituito dal testo critico della *versio antiqua* Σ (pp. 71-523), inclusivo per le lettere β-ω anche delle non molte glosse additizie del ms. B (identificabili grazie alla numerazione corsiva); per la lettera α il testo di B, che qui ha una natura profondamente diversa dalla redazione originaria, è edito a parte (Σ^b, secondo l'uso di cui sopra: pp. 525-701). Ciò comporta che per le glosse di α comuni a Σ e a Σ^b il lettore debba spostarsi tra l'apparato critico nella prima parte del volume e l'indicazione dei testimoni di Σ^b nella seconda (si veda ad es. Σ α 257 = Σ^b α 706). È un po' scomodo, ma ne vale la pena. Il testo è costituito con equilibrio e senso storico: C. non rifugge dal congetturare, ma lascia prudentemente in apparato la maggior parte delle proposte sue ed altrui (come è spesso necessario fare con opere di questa natura) ed evita comunque di emendare nei casi in cui è verosimile che la corruttela fosse già nella fonte della *Synagoge*.

Un esempio di quest'ultima categoria è α 18 ἁβροδιαίτη· τρυφερᾷ ζωῇ καὶ ἀπαλῇ, ove la conoscenza della tradizione cirilliana si rivela fondamentale ai fini della costituzione del testo: C. documenta come la stravaganza fosse già in "Cirillo", rifiutando quindi il pur seducente ἁβρᾷ διαίτῃ di Reitzenstein. Anche altre lezioni evidentemente assurde, come η 94 καὶ κρύφαλον, sono giustamente lasciate intatte in seguito alla constatazione che il guasto deriva alla *Synagoge* dal suo modello principale. Opportuna anche la conservazione del testo tràdito in α 20 ἁβρὸς λειμών· καινότερος καὶ εὐθαλής, ove Markland correggeva καὶ νοτερός restituendo piena rispondenza con Ael.

fr. 123 Hercher λειμὼν νοτερός τε καὶ ἁβρὸς καὶ εὐθαλής: l'errore risalirà ad uno stadio precedente, in cui una modifica all'*ordo verborum* del passo elianeo fece sì che esso fosse frainteso (dalla *Synagoge* o da una sua fonte) e trasformato in una sorta di "coppia contigua" (la sistemazione testuale di Phot. α 53 Theodoridis sembra un tentativo da parte di Fozio di aggiustare le cose). Non c'è bisogno di moltiplicare gli esempi per mostrare che C., con opportuna consapevolezza metodologica, analizza la *Synagoge* non come un testo astrattamente isolato, bensì in relazione alla tradizione lessicografica ed erudita di cui essa fa parte.

Le proposte testuali di C., pur circoscritte per lo più all'apparato, sono sempre competenti e sensate, sia nelle integrazioni (cfr. α 46, 210, 725, β 67 – anche qui la conoscenza di "Cirillo" si rivela fondamentale –, Σ^{b} α 268, 1624, 2203, 2312, 2492) che nelle correzioni della lezione tràdita (cfr. α 243, ε 419, 815, ι 129, κ 205, π 405, σ 34, 248, τ 62, 284, φ 19, Σ^{b} α 181, 273, 358, 579, 1354, 1632, 1834, 2518). Per Σ^{b} α 358 l'*ordo verborum* ristabilito da C. si direbbe palmare alla luce del parallelo di Fozio. Ottima mi sembra anche in Σ^{b} α 2312 ἀσώδης ἐστίν· ἐφυλώδης δὲ Αἰσχύλος la proposta ἀσώδης· ἔστιν ἔφ‹υδρος›, ὑλώδης δέ· Αἰσχύλος (su una strada simile si era mosso già E. W. Whittle ad A. *Supp.* 31, che ipotizzava ἀσώδης· ἔστιν ἔφυ‹δρος· ἐ›λώδης δὲ Αἰσχύλος). In Σ α 243 ἀκκιζόμενος· … σημαίνει δὲ καὶ τὸν λέγοντά τι θέλοντα, προσποιούμενον δὲ μὴ ἐθέλειν sarebbe certo economico ristabilire τὸν θέλοντα μέν (come in Fozio, *Et. Gud.* I p. 66, 10 De Stefani, *Et. M.* α 662 Lasserre-Livadaras) espungendo λέγοντά τι, ma forse l'elegante τὸν μὲν ὄντως θέλοντα di C. spiega meglio l'origine della corruttela in questo stadio della tradizione (i lessici successivi avrebbero dunque semplificato la struttura della frase).

È un peccato che per gli *Etymologica*, direttamente coinvolti nella *constitutio textus* della redazione ampliata, C. si basi soltanto sulle vecchie edizioni di Gaisford e di Miller e sui dati relativi all'*Et. Gen.* forniti da altri studiosi, in particolare Alpers nei suoi studi sull'argomento e Theodoridis nell'apparato del suo Fozio. Se le collazioni di Theodoridis e di Alpers sono usualmente impeccabili, non si può dire lo stesso (per una serie di motivi ben noti) degli editori ottocenteschi. Una verifica personale dei due codici dell'*Et. Gen.*, come ha fatto Theodoridis, sarebbe stata la soluzione migliore; in mancanza di ciò, per le lettere α-β si poteva ricorrere all'edizione di *Et. Gen.*, *Et. Sym.* ed *Et. M.* di Lasserre e Livadaras (Roma-Atene 1976-1992), che, pur non essendo sempre del tutto affidabile, costituisce comunque un punto di riferimento fondamentale. C. la conosce e occasionalmente la cita (pp. 8, 22 n. 29), ma un uso sistematico avrebbe permesso di rettificare un certo numero di dati inesatti.

In α 57 l'*Et. M.* (α 99 L.-L.) non ha Ἡρωδιανῷ bensì il regolare Ἡροδότῳ, come peraltro si legge non solo in Lasserre-Livadaras ma anche in Gaisford: la lezione erronea era solo nelle annotazioni di quest'ultimo, che come è noto dipendono per i lemmi dal vecchio testo del Sylburg. — In β 43 l'*Et. Gen.* (β 105 L.-L.) non ha ὁ bensì ἢ ὁ (l'errore deriva forse da un fraintendimento dell'apparato di Theodoridis). — In Σ^{b} α 407 la presunta lezione εἴλης di *Et. Sym.* (V) è attestata nell'ed. di H. Sell, *Das Etymologicum Symeonis (α-ἀίω)*, Meisenheim am Glan 1968 (α 167) ma non in quella di Lasserre-Livadaras (α 163), così che si renderebbe necessaria una verifica sul codice. — In Σ^{b} α 458 l'aggiunta παιδίον non è nell'*Et. Gen.* (α 144 L.-L.) ma solo nell'*Et. M.* (α 388 L.-L.), come notava già Theodoridis a Phot. α 463. — In Σ^{b} α 834 l'*Et. Gen.* (α 400 L.-L.) non ha τοῦ ἐλαύνεσθαι (che è invece lezione dell'*Et. M.*, α 765 L.-L.) bensì ἐλάσεως. — In Σ^{b} α 2059, stando a Lasserre-Livadaras sembrerebbe che la lezione κογχυλίου fosse solo nell'*Et. Sym.* (α 20) e nell'*Et. M.* (α 25), mentre l'*Et. Gen.* (α 5)

avrebbe κοχλίου come Fozio e la *Synagoge*. — Per β 22 C. cita in apparato l'*Et. Parv.* (β 5 Pintaudi), che però non è menzionato tra i testimoni della glossa: il dato deriva forse da Theodoridis a Phot. β 64. — Per δ 106 ed η 36 il testo degli *Etymologica* è ora disponibile in F. Schironi, *I frammenti di Aristarco di Samotracia negli etimologici bizantini*, Göttingen 2004, pp. 495 sgg. e 545 sgg., che C. ovviamente non ha fatto in tempo ad utilizzare.

Nell'indicazione dei *loci classici* delle singole glosse C. adotta un criterio di sobrietà: «I have decided to include in general only the most likely, viz. unique locations of the form, and all Homeric forms whether or not they recur in later authors» (p. 47). Prudenza opportuna, sicuramente preferibile al rischio di affastellare molto materiale equipollente o di scegliere una qualsiasi tra più fonti possibili.

È appunto a motivo della suddetta prudenza che troviamo indicazioni come per α 328 ἀλλοπρόσαλλος «Nonn. Dion. 8.116 +, al.; ἀλλοπρόσαλλον Ε 831», per ι 10 ἰδάλιμον «*; ἰδαλίμου Hes. Op. 415» o per Σ^{b} α 993 ἀλλοτριόγνωμος «*; ἀλλοτριογνώμοις Cratin. fr. 162» (l'asterisco designa le forme grammaticali non attestate in letteratura fino a circa l'anno 800). Sia C. sia i suoi fruitori sanno bene che in casi del genere la glossa deriva quasi sicuramente dai passi più famosi (quelli di Omero, di Esiodo, dei comici etc.), con nient'altro che una banalissima lemmatizzazione al nominativo: ma seguire un criterio di uniformità fornisce una presentazione oggettiva dei dati e mette il lettore in grado di trarre da sé le sue conclusioni.

Ulteriori passi avanti nell'identificazione dei *loci* si possono sicuramente fare, ma forse non in quantità ingente. Da qualche campionatura in Σ α-δ ricavo solo cinque possibili nuove attribuzioni: una ricerca sistematica potrebbe fruttarne altre, ma si dovrà riconoscere che il lavoro di C. è stato decisamente accurato. — α 81 ἀγομένων τῶν ἡμετέρων deriverà quasi sicuramente da X. *Cyr.* VI 1, 10 τῶν ἡμετέρων ἀγομένων (come conferma la rispondenza tra l'*interpretamentum* di Σ e il contesto senofonteo). — α 134 ἀδόνητον· ἀσάλευτον: non Nonn. *D.* XXVIII 307 ma Ast. Soph. *Comm. in Ps.* 26, 8 (p. 209, 14-15 Richard) ἀσάλευτος καὶ ἀδόνητος (bell'esempio di "glossa endiadico-sinonimica"). — α 575 ἀνείμονες: prima di Gr. Naz. *Carm.* II 2, 3, 144 si possono segnalare Call. *Aet.* fr. 7, 9 Pf. = 9, 9 Massimilla e Philo *De spec. leg.* I 83 (V p. 21, 16 Cohn-Wendland); ma qui è verosimile che la fonte sia Cyr. *Glaph. Gen.* I 2 (*PG* 69, 21A) e *Is.* III 1 (*PG* 70, 557D). — α 1114 αὐτολόχευτος· αὐτογέννητος: cfr. anche Cyr. *Is.* IV 2 (*PG* 70, 933A) αὐτόγονα, ἤγουν αὐτολόχευτα. — γ 61 γλυκυδερκής: da *Or. Sib.* fr. 1, 30 Geffcken (Thphl. Ant. *Autol.* II 36; Clem. Al. *Protr.* 8, 77, 2) ἠελίου γλυκυδερκὲς … φάος, lemmatizzato al nominativo maschile come spesso accade?

L'apparato critico è perspicuo, generalmente sobrio ma non troppo succinto: ove necessario non mancano indicazioni sulla genesi di una corruttela, citazioni di paralleli utili alla costituzione del testo o rimandi bibliografici. Uno sguardo alle pp. 73, 149, 209, 228, 296, 556, 570, 646 mostra che la celebre osservazione di Maas, «nei nostri apparati critici c'è troppo poca vita» (*Critica del testo*, trad. it., Firenze 1972[3], p. 32), non riguarda quest'opera.

In qualche caso c'era forse spazio per ulteriori dati, soprattutto per quanto attiene alla bibliografia più recente o ai testi letterari citati dalla *Synagoge*. Ad esempio, per Σ^{b} α 2083 è opportuno segnalare in apparato che la lezione corretta di Call. *Hec.* fr. 42, 6 Hollis (ovviamente da non restituire per congettura nella tradizione indiretta) è ἀραχνάων; ad η 94 avrei aggiunto un rinvio a Ch. Theodoridis, *Quellenkritische Bemerkungen zum Lexikon des Suidas*, «Hermes» 116, 1988, pp. 474-475; per γ 47 ac-

canto alle congetture di Tsantasanoglou e di Erbse, che C. non accoglie (credo giustamente), sarebbe stato utile citare in difesa del testo tràdito V. Tammaro, *Phot. γ 112 Th.*, «Eikasmós» 7, 1996, p. 217, mentre sul problematico Σ^b α 482 si poteva rimandare il lettore alla discussione di R. Tosi, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna 1988, pp. 164-165. Ma in questo campo ogni studioso avrà una sua opinione particolare e suoi personali criteri di selezione.

Per finire, poche osservazioni ed integrazioni marginali, a carattere soprattutto bibliografico.

Le *lexeis* ad Erodoto (p. 4) sono riedite criticamente nell'edizione teubneriana di H. B. Rosén (*Herodoti Historiae*, I, Leipzig 1987; II, Stuttgart-Leipzig 1997) e, per i libri I-VI e VIII, in quella curata da D. Asheri *et al.* per la Fondazione Valla (*Erodoto. Le Storie*, I-VI, Milano 1988-1998; VIII, Milano 2003). Sul titolo del lessico di *Suda*/"Suida" molto si è continuato a discutere dopo il pur importante studio di Dölger (p. 20 n. 17; cfr. la bibliografia ragionata di N. Walter, *Suda. Ein Literaturbericht zum Titel des sogenannten Suidas-Lexikons*, «Altertum» 8, 1962, pp. 179-185): per un'opinione diversa vd. almeno l'importante S. G. Mercati, *Intorno al titolo dei lessici di Suida-Suda e di Papia*, Roma 1960 («Memorie dell'Accademia dei Lincei» n.s. 10/1) e i recentissimi A. Ruiz de Elvira, *Suidas, y no "la Suda"*, «Myrtia» 12, 1997, pp. 5-8, e B. Hemmerdinger, *Suidas, et non la «Souda»*, «Bollettino dei Classici» 19, 1998, pp. 31-32 (un po' apodittico, a dire il vero). Per Cirillo (p. 43 e n. 53) citerei anche S. Lucà, *Il lessico dello ps.-Cirillo (redazione v_1): da Rossano a Messina*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 31, 1994, pp. 45-80, che modifica in parte la ricostruzione stemmatica di Naoumides. Per quanto attiene all'identificazione dei frammenti di autori antichi nel testo della *Synagoge*, Antimaco sarebbe ormai da citare secondo Matthews (Σ^b α 344 = fr. 131), l'*Ecale* di Callimaco preferibilmente secondo Hollis (Σ^b α 2083 = fr. 42, 6), l'indovinello giambico attribuito a Panarce secondo West^2 (Σ^b α 523 = *IEG* p. 93; su questo testo vd. da ultimo C. Neri, *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003, pp. 174-177 e 454-456).

Occasionali dissensi su questioni secondarie non devono mettere in dubbio il valore di quest'opera. La comunità scientifica avrà un immenso debito di gratitudine verso C., che con il testo critico della *Synagoge* ha fornito sia una premessa indispensabile ad una futura, auspicata edizione del lessico di Cirillo (un compito che egli a p. 43 n. 60 dichiara espressamente di «leave to others», anche se l'enigmatica chiusa della prefazione poteva indurre a credere altrimenti), sia un'acquisizione preziosa per tutti gli studiosi che si occupano di lessicografia greca e bizantina. «The result is undoubtedly a piece of dry scholarship; no-one will read it for pleasure» (p. 1). Probabilmente è vero: ma di lavori del genere abbiamo un forte bisogno.

Enrico Magnelli

Schede e segnalazioni bibliografiche

Anonymi *Historia imperatorum*, parte seconda, *a) Da Diocleziano ad Anastasio*, introduzione, testo critico, versione italiana, note e indici a cura di Francesca Iadevaia, Messina, Edas, 2005, pp. 366. [ISBN 8878202320]

Per l'impostazione e i criteri di questo secondo volume dell'impegnativa impresa ecdotica, vd. la scheda al vol. I in «Medioevo Greco» 1, 2001, p. 263. [E. V. M.]

Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico. II, a cura di Maria Serena Funghi, Firenze, Olschki, 2004 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria", Studi 225), pp. X + 470. [ISBN 8822254 007]

Il volume riunisce i contributi presentati al seminario di studi *Aspetti di trasmissione di letteratura gnomologica e apoftegmatica*, tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nel giugno 2003, e costituisce il seguito della prima raccolta analoga, pubblicata nel 2003 (vd. l'ampio resoconto di S. Martinelli Tempesta in «Medioevo Greco» 4, 2004, pp. 227-238). Incentrata, come già il volume precedente, sulle vicende e le modalità della trasmissione del sapere gnomico, anche questa collettanea si qualifica non soltanto come la somma di singole acquisizioni specifiche, bensì come uno sforzo comune di riproposizione metodologica e strumentale: se nelle letterature antiche e medievali, infatti, vi è un campo in cui ogni passo della ricerca – ogni definizione di pertinenza del materiale, per es., ogni classificazione pur provvisoria di questo o quel prodotto, ogni apporto identificativo di porzioni dei testi – acquista i connotati di una possibile proposta di metodo, questo è certamente il vasto settore della letteratura gnomica. È difficile, dunque, rendere meritamente conto del potenziale innovativo dei singoli contributi di questo volume particolarmente denso e ben curato, ma vogliamo almeno rilevare l'ampiezza dell'orizzonte e dei problemi trattati, che spaziano dalla definizione morfologica del singolo segmento testuale (*chreia*, *gnome*, *doxa*, citazione…) e delle sillogi (antologie, gnomologi, ecc.), alla varia fenomenologia della tradizione e delle filiazioni, alla fruizione e alla rifunzionalizzazione, in uno spazio culturale segnato da osmosi e imprestiti (si pensi alle fonti greche nelle tradizioni gnomologiche siriache o nelle dossografie filosofiche arabe) e lungo un arco temporale che continua dall'antichità a tutto il medioevo. [E. V. M.]

Dariusz Brodka, *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes*, Frankfurt am Main, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2004 (Studien und Texte zur Byzantinistik 5), pp. 256. [ISBN 3631525281. ISSN 09 447709]

Ponendosi sulla scia dei più grandi maestri antichi del pensiero storico (Erodoto, Tucidide, Polibio) e vivendo al tempo stesso in un'epoca di complessi rivolgimenti politici, sociali, culturali e religiosi, i tre maggiori storiografi dell'età da Giusti-

niano ad Eraclio hanno elaborato una riflessione sul senso della Storia dalle molte sfaccettature e a tratti alquanto originale, sebbene non immediatamente perspicua. Indagata in studi particolari, la *Geschichtsphilosophie* di Procopio, Agazia e Teofilatto Simocatta non era stata tuttavia finora oggetto di un'analisi estesa e complessiva, che mettesse a confronto il modo soggettivo in cui i tre autori hanno interpretato i meccanismi del divenire storico. Il nitido lavoro di B. colma tale lacuna.

In concreto, lo studio è affrontato secondo due tematiche principali, che si incentrano sul ruolo delle forze trascendenti («göttliches Wirken in der Geschichte, die Tyche, die Zufälligkeit und Zweckmäßigkeit in der Geschichte, die Willensfreiheit», p. 11) e sulla posizione dell'uomo all'interno della Storia («menschliche Natur, Rolle des Einzelnen und der Masse, menschliche Motivation, Effektivität des menschlichen Handelns, Faktoren und Struktur des historischen Prozesses», *ibid.*). Procedendo secondo queste linee di indagine, il volume, di agile lettura, dedica ai tre autori ampie sezioni variamente articolate, introdotte ciascuna da un capitolo sui dati biografici: pp. 14-151, Procopio; pp. 152-192, Agazia; pp. 193-227, Teofilatto Simocatta. Le conclusioni, estesamente richiamate alle pp. 228-239, appaiono in larga parte condivisibili, soprattutto in riferimento al pensiero procopiano – di controversa interpretazione –, che B. dimostra come cristiano e dominato da una concezione teleologica, in cui la *Tyche* agisce ormai solo «als ein literarischer Kunstgriff, aber nicht mehr als eine Geschichtsmacht» (p. 229 e cfr. pp. 40-56: vd. invece in proposito il contemporaneo studio di A. Kaldellis, *infra*). Completa il volume un *Register* dei nomi antichi e dei concetti principali (pp. 252-255), posto di seguito alla bibliografia. [A. M. T.]

Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης, Αθήνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (ΕΙΕ), Επιστήμης Κοινωνία, Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις, 2004, pp. 188. [ISBN 9607998243]

Nel quadro del ciclo di conferenze su «Bisanzio e le origini dell'Europa» organizzato dalla Fondazione Nazionale Greca di Ricerche (l'ΕΙΕ, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών), l'Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών ha promosso, in collaborazione con alcuni centri universitari (Atene e Cipro), un programma di ricerca dal titolo «Τράπεζα Πληροφορίων Βυζαντινής Ιστορίας».

Il volume – ben realizzato sul piano editoriale – ne riporta i risultati, con i testi delle sette conferenze sull'argomento tenute nei mesi di gennaio-febbraio 2004. Si tratta nello specifico dei contributi di M. Hinterberger (Από το ορθόδοξο Βυζάντιο στην καθολική Δύση. Τέσσερις διαφορετικοί δρόμοι, pp. 11-30), Σ. Λαμπάκης (Βυζάντιο και ευρωπαϊκή Αναγέννηση, pp. 31-51), Τ. Κ. Λουγγής (Η ευρωπαϊκή ισορροπία στον Μεσαίωνα: Η Γερμανοβυζαντινή Συμμαχία, pp. 53-74), Μ. Λεοντσίνη (Το Βυζάντιο απέναντι στην Ευρώπη και το αυθυπόστατο της Δύσης [7ος-8ος αιώνας], pp. 75-98), Β. Ν. Βλυσίδου (Προσέγγιση ή εχθρότητα με τη Δύση; Βυζάντιο και Ευρώπη τον 9ο και 10ο αιώνα, pp. 99-117), Π. Α. Αγαπητός (Ἀπὸ τὴν Περσία στὴν Προβηγγία: Ἐρωτικὲς διηγήσεις στὸ ὕστερο Βυζάντιο, pp. 119-153), Σ. Ν. Τρωϊάνος (Η γλώσσα χωρίζει ή ενώνει το Βυζάντιο και την Ευρώπη;, pp. 155-187). [A. M. T.]

Comunicare e significare nell'alto medioevo. Spoleto, 15-20 aprile 2004, I-II, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2005 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo 52), pp. XVI + 1192. [ISBN 8879880519]

Per l'ambito bizantinistico hanno specifica rilevanza i contributi di G. Cavallo (*Lo scritto a Bisanzio. Tra comunicazione e ricezione*, pp. 1-22), T. C. Lounghis (*The*

adaptability of Byzantine political ideology to Western realities as a diplomatic message, 476-1096, pp. 335-361), A. Carile (*Potere e simbologia del potere nella Nuova Roma*, pp. 395-436), E. V. Maltese (*La migrazione dei testi: il caso di Bisanzio*, pp. 469-488), P. Odorico (*Habiller le prince. Vêtements et couleurs à la cour de Byzance*, pp. 1013-1052). [E. V. M.]

Corpus delle defixiones di Selinunte, edizione e commento a cura di Luca Bettarini, prefazione di Bruna M. Palumbo Stracca, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 15), pp. XII + 188. [ISBN 887694868]

Le "maledizioni" di Selinunte, incise su lamine di piombo e databili per la maggior parte tra VI e IV secolo, sono fonte documentaria di primaria importanza, accanto alle iscrizioni "ufficiali", per la conoscenza del dialetto locale e, più in generale, del dialetto megarese di epoca arcaica. Il volume raccoglie in un'edizione complessiva tutte le *defixiones* di origine selinuntina certa o probabile attualmente disponibili, proponendo in particolare, accanto ai testi già pubblicati in precedenti raccolte, nove documenti inediti, rinvenuti nei depositi del Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo. Tutti i testi sono accompagnati da un ampio commento, che, oltre a una descrizione accurata dei segni grafici e a una discussione dei problemi di datazione e interpretazione, svolge una riflessione linguistica attenta e ben documentata, anche in relazione alla realtà storico-sociale sottesa ai dati linguistici. Una o più tavole propongono la riproduzione fotografica e/o il disegno di ciascun documento.

Il *corpus* è distinto in quattro sezioni. Nella prima sono riportati i testi di nuova acquisizione (*Nuove defixiones selinuntine*, n.i 1-9). Non poche le novità in campo linguistico: ad es., nell'intestazione della *defixio* n° 1 (V sec.) la forma θεά, rara nelle iscrizioni in prosa fino al III sec. di contro all'originaria ambivalenza (maschile e femminile) di θεός, e per l'epoca arcaica non documentata anteriormente in area dorica da fonte non letteraria; l'uso inoltre risulterebbe più libero che in altre località, non intervenendo la necessità di distinguere il genere in opposizione a una divinità maschile (ma potrebbe aver influito l'esigenza di individuare come per antonomasia la θεά, indicata dal solo sostantivo, senza articolo né aggettivo come invece nella formula πὰρ τὰν ἀγνὰν θεόν della *defixio* n° 23). Meritano attenzione anche gli antroponimi, alcuni dei quali non ancora attestati in Sicilia o del tutto ignoti alla grecità linguistica.

La seconda sezione (*Defixiones di probabile origine selinuntina*, n.i 10-14) comprende documenti editi di recente «e provenienti da collezioni private o scavi non ufficiali» (p. X), ma conservati attualmente nei musei di Siracusa e di Würzburg. Costituiscono la terza e quarta parte del volume i testi di più antica acquisizione (*Le defixiones della necropoli di Buffa*, n.i 15-19, e *Le defixiones del santuario della Malophoros*, n.i 20-31).

Procedendo sovente a un riesame autoptico delle lamine plumbee, l'autore avanza stimolanti proposte di lettura e interpretazione: ad es., nella *defixio* n° 13, l'introduzione dei futuri dorici e, per evitare l'incoerenza formale, la lettura alle ll. 6-7*v* ὄ̣φελε̣̄σο̣̄ντι come cong. aor. (anziché ὄ̣φελε̣̄σο̣ντι indic. fut.), correttamente giustificato dalla struttura sintattica; persuasiva, per la *defixio* n° 20, l'ipotesi di una congiunzione tra una formula arcaica, e originariamente usata oralmente, e il verbo ἐγγράφω consueto nelle *defixiones*; ottima anche, per la *defixio* n° 24, la rilettura della formula iniziale, con ἐπί + dat. Concludono il lavoro un'ampia bibliografia e il complesso degli indici (dei termini greci rilevanti, degli antroponimi, delle peculiarità grafiche e linguistiche, dei tratti dialettali notevoli, analitico). [Sandra Novo Taragna]

L'Europa del libro nell'età dell'Umanesimo. Atti del XIV Convegno Internazionale (Chianciano, Firenze, Pienza 16-19 luglio 2002), a cura di Luisa Secchi Tarugi, Firenze, Cesati, 2004 (Quaderni della Rassegna 36), pp. 768. [ISBN 887667179X]

Per l'ambito bizantinistico ha specifica rilevanza il contributo di G. Cortassa, *L'editio princeps di Omero e l'epistola prefatoria di Demetrio Calcondila* (pp. 265-275). [E. V. M.]

Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino, a cura di Antonio Rigo, Firenze, Olschki, 2004 (Orientalia Venetiana 16), pp. X + 318 + 12 tavv. f.t. [ISBN 8822253728. ISSN 0394266X]

Il volume – per il quale si vedano anche le pagine di D. Bianconi su questo numero (*supra*, 93-119) – nasce dall'esigenza di superare la condizione in cui versano, attualmente, gli studi su Palamas e il palamismo, ovvero la divaricazione tra una mole di nuove e importanti acquisizioni documentali e strumentali da un lato (si pensi solo, per esempio, all'edizione degli atti conservati negli archivi monastici dell'Athos, ma anche a imprese quali *PLP* e *RGK*) e la relativa staticità se non arretratezza del quadro di riferimento dall'altro lato: le nuove conoscenze relative al XIV secolo bizantino, la pubblicazione di una serie di studi innovativi su singoli aspetti delle controversie teologiche, e, forse ancor più, i dati desumibili dalle edizioni di una quantità di testi di personaggi coinvolti nelle dispute (Palamas, Barlaam Calabro, Gregorio Acindino, Giovanni VI Cantacuzeno, e altri) attendono di essere adeguatamente utilizzati nella ricomposizione dello sfondo complessivo – teologico, storico, culturale – delle vicende palamitiche.
I contributi del volume spaziano dalle necessarie messe a punto su singoli personaggi e momenti, all'indicazione di nuove prospettive di approfondimento, ma forniscono anche testi e documenti sinora inediti: A. Rigo, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368 (Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos). Testi: I. Il Tomo sinodale del 1368. II. La professione di fede degli athoniti. III. Il testamento di Giacomo Trikanas* (pp. 1-178: di particolare rilievo le edizioni critiche, accompagnate da corredi introduttivi ed esegetici); I. D. Polemis, *Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas* (pp. 179-189); M.-H. Congourdeau, *Nicolas Cabasilas et le Palamisme* (pp. 191-210); M. Hinterberger, *Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpios und die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I.* (pp. 211-248); B. Mondrain, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes* (pp. 249-296). [E. V. M.]

Michael Grünbart, *Formen der Anrede im byzantinischen Brief vom 6. bis zum 12. Jahrhundert*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005 (Wiener byzantinistische Studien 25), pp. 404. [ISBN 3700133456]

In generi altamente formalizzati, quale appunto l'epistolografia bizantina, lo studio degli elementi che possiamo per comodità definire "formulari" conduce spesso a risultati importanti per l'intera produzione a noi pervenuta. È questo il caso, in particolare, delle *Anredeformen* in uso presso gli epistolari bizantini, come dimostra l'esemplare indagine di Grünbart, condotta in maniera sistematica sulle raccolte epistolografiche tra VI e XII secolo.
Il catalogo delle forme di indirizzo rigorosamente ricostruito da G. fornisce non soltanto una classificazione lessicografica di questa zona centrale del *Briefzeremoniell* bizantino, ma anche tracce importanti per comprendere cosa, nelle singole situazioni, possa essere da noi interpretato come uso standard, e cosa invece costituisca uso particolare; e, in questo, porge anche indizi per individuare abitudini specifiche di singoli autori, ovvero il ricorrere di situazioni contingenti che abbiano influito sul livello

espressivo "normale" (chi frequenta le epistole bizantine sa bene quanta importanza possa attribuirsi al gioco delle innumerevoli varianti). Siamo dunque ben oltre i confini di una mera ricognizione statistica (pp. 57-77) e retorico-letteraria (pp. 78-137): in primo piano è la funzionalità della apostrofe sul piano delle relazioni sociali (*Auswertung nach gesellschaftlichen Gruppen*, pp. 138-196). C'è dunque da attendersi che questo strumento di lavoro – molto ben realizzato, anche per il corredo di numerose liste e tabelle che agevolano la consultazione del materiale – svolga un ottimo servizio a vantaggio di filologi e storici. [E. V. M.]

Anthony Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. X + 306. [ISBN 0812237870]

«This is emphatically a historiographical study» (p. 15). In accentuato contrasto con gran parte degli studi procopiani («Studies issuing mostly from Britain…», p. 5) di taglio prettamente storico e poco attenti alla dimensione dotta dei *Bella* e dell'*Historia arcana*, K. propone una reinterpretazione del classicismo di Procopio, da intendere non come uno sterile elemento formale, ma quale mezzo sottile per l'espressione di idee e giudizi su persone ed eventi: un'impostazione corretta, anche se non così isolata nel panorama bibliografico. K. riesamina dunque (cap. 1: *Classicism and Its Discontents*, pp. 17-61) il rapporto proficuo che Procopio ha instaurato con i grandi modelli del passato e presenta analisi concrete di singole porzioni di testo, scegliendo di concentrarsi su «details that are dismissed with impatience, such as anecdotes, or never discussed, such as philosophy» (p. 15). Nel cap. 2 viene pertanto condotto lo studio sulle "storie" antiche, improntate all'esempio erodoteo, con cui si aprono i *Bella* in I 2-7 (*Tales Not Unworthy of Trust: Anecdotes and the Persian War*, pp. 62-93), mentre i due capitoli successivi focalizzano l'attenzione sul pensiero filosofico e politico di Procopio, rilevandone in particolare – il punto di maggiore interesse del volume – la stretta relazione con il *De re publica* e il *Gorgia* di Platone (cap. 3, pp. 94-117: *The Secret History of Philosophy*; cap. 4, pp. 118-164: *The Representation of Tyranny*). Procedendo secondo questa direzione, K. riprende infine in esame la controversa questione del cristianesimo di Procopio, che egli nega, per sottolineare in contrasto il credo dell'autore nella *Tyche* «amoral chance» (cap. 5*: God and Tyche in the Wars*, pp. 165-221; sulla medesima problematica, vd. *supra* il libro di D. Brodka). Conclude il volume una duplice appendice sull'*Historia arcana*: la prima individua la rispondenza dei capitoli finali dell'opera con numerose disposizioni di legge promulgate al tempo di Giustiniano (pp. 223-228*: Secret History 19-30 and the Edicts of Justinian*); la seconda riporta semplicemente *The Plan of Secret History 6-18* (p. 229). Alle pp. 299-305, un indice in parte selettivo dei nomi propri antichi e moderni. [A. M. T.]

Les manuscrits grecs datés des XIII^e^ et XIV^e^ siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France, Tome II. *Première moitié du XIV^e^ siècle*, par Paul Géhin, Michel Cacouros, Christian Förstel, Marie-Odile Germain, Philippe Hoffmann, Corinne Jouanno, Brigitte Mondrain, avec la collaboration de Dominique Grosdidier de Matons, Bibliothèque nationale de France-Institut de recherche et d'histoire des textes-Brepols, 2005 (Monumenta Palaeographica Medii Aevi. Series Graeca), pp. 200 + 109 tavv. [ISBN 2503516416, Brepols; 2715523005, BnF].

Nell'ambito del progetto di ricerca sui manoscritti datati dei secoli XIII-XIV conservati nelle biblioteche pubbliche francesi, dopo il volume uscito nel 1989 dalle stamperie della Bibliothèque natio-

nale de France (*Les manuscrits grecs datés des XIII^e^ et XIV^e^ siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France*, I, *XIII^e^ siècle*, par Ch. Astruc *et alii*, Paris 1989), vede ora la luce – presso un nuovo editore, ma nel medesimo maestoso formato *in folio* – un secondo volume dedicato ai manoscritti della prima metà del XIV secolo. L'ampliamento del piano iniziale – che prevedeva due albums, uno per ciascuno dei due secoli studiati – discende dal numero dei manoscritti da analizzare che, per il solo arco cronologico considerato, sono 41, cioè cinque più di quelli del volume precedente: di essi 28 sono conservati nell'*Ancien fonds grec* della Bibliothèque nationale (in ordine di segnatura – l'asterisco indica che il codice non era presente in H. Omont, *Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale du IX^e^ au XIV^e^ siècle*, Paris 1891: *graeci* 205, 206, 214, 234, 311, 341, *358, 444, 564, 566, 574, 770, 917 A, 1040, *1075, 1131, 1163, 1186, *1251, *1252, 1601, *1640, 2133, 2210, 2243, *2673, 2707, *2884); otto provengono dal fondo Coislin (13, 60, 73, 112, 117, 121, 223, 341) e quattro dal *Supplément grec* (*graeci* 150, 462, *599, 616), cui si aggiunge il ms. 446 della Bibliothèque interuniversitaire di Montpellier, section Médecine.

Le descrizioni, ampie e dettagliate, seguono lo schema adottato per il primo volume (richiamato a p. 7: «Plan type d'une notice») e analizzano sistematicamente ciascun codice dal punto di vista codicologico, paleografico e storico.

Come per il primo tomo, P. Géhin offre nell'introduzione un bilancio dell'indagine in particolare relativamente al supporto scrittorio e alle connesse tecniche di preparazione della pagina ad accogliere la scrittura; alle legature (per le sei legature bizantine è stata preziosa la collaborazione di D. Grosdidier de Matons; schemi decorativi e calchi dei ferri utilizzati sono riprodotti alle tavv. A-B, pp. 103-104); a copisti, tipologie di scrittura e luogo di produzione; alla storia dei manoscritti percorsa attraverso la rilevazione puntuale delle tracce che hanno lasciato sul codice possessori, utilizzatori e bibliotecari. Per quanto riguarda il contenuto – le schede ne forniscono una descrizione analitica laddove quelle disponibili siano insufficienti – il panorama è analogo a quello del XIII secolo, con le opere di argomento religioso tre volte più numerose di quelle profane.

La bibliografia discussa o citata nel corso dell'esposizione è completata da una rassegna in calce a ciascuna scheda, ove sono registrati ulteriori studi e le riproduzioni che forniscano uno *specimen* della scrittura del codice.

Chiudono il testo un indice degli autori e delle opere (pp. 93-94), un ampio indice generale (pp. 94-99) e un elenco delle tavole: queste, in numero di 109, riproducono integralmente e nel formato originale da due a sette pagine di ciascun codice recensito (fra cui sempre, ove presente, quella con la sottoscrizione), fornendo uno *specimen* di tutte le 61 mani originarie dei codici (con due aggiunte al *Repertorium der griechischen Kopisten* – Theodosios ieromonaco copista del Par. gr. 358 e un Polites copista del Par. gr. 444 –, e l'eliminazione di Stephanos *RGK* II n° 501, che del Par. Suppl. gr. 599 è verosimilmente il possessore).

Segnalo qui di seguito alcune integrazioni e correzioni: n° 1 (Coislin 226): alla bibliografia si aggiunga Sharon E. J. Gerstel, *Civic and Monastic Influences on Church Decoration in Late Byzantine Thessalonike*, «Dumbarton Oaks Papers» 57, 2003 (= *Symposium on Late Byzantine Thessalonike*, ed. A.-M. Talbot), pp. 225-239: 232 e n. 46 (con trascrizione parziale della sottoscrizione); — n° 2 (gr. 2707): alla bibliografia si aggiunga D. F. Jackson, *A First Inventory of the Library of Cardinal Niccolò Ridolfi*, «Manuscripta. A Journal for Manuscript Research» 45/46, 2001-2002, pp. 49-77: 61 (identificato con il n° 17 della lista di mss. del Vat. gr. 1413, ff. 65^r^-69^r^, pubblicata da P. de Nolhac, *Inventaire des*

manuscrits grecs de Jean Lascaris, «Mélanges de l'École Française de Rome» 6, 1886, pp. 251-274); — n° 33 (gr. 311): alla bibliografia si aggiunga, oltre allo studio di Jackson segnalato *infra*, G. Prato, *Scritture librarie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli*, «Scrittura e Civiltà» 3, 1979, pp. 151-193 e 23 tavv. f.t.: 155, 184 n. 81. Nella trascrizione della nota di acquisto del Boistaillé «precis» va corretto in «precio». L'indicazione «3» nel marg. inf. di f. 1[r] rimane problematica dato che segnature analoghe si trovano anche in codici non Hurault che erano nella Bibliothèque royale nel 1622 e non si trovano nei codici Hurault non parigini: cfr. D. F. Jackson, *The Greek Manuscripts of Jean Hurault de Boistaillé*, «Studi Italiani di Filologia Classica» s. IV, 2, 2004, pp. 209-252: 249. Lo studio di Jackson contiene l'identificazione pressoché esaustiva dei mss. (il nostro a p. 226: n° LXXIX dell'inventario di Skordylis) registrati nell'inventario di Zacharias Skordylis (Bern, Burgerbibliothek, Bongars 360; altra copia Paris, BnF, Dupuy 651, ff. 224[r]-233[v] [= 1[r]-10[v]]) e nell'*Inventaire des manuscrits de Hurault acquis pour la Bibliothèque du roi en 1622*, pubblicato da H. Omont in *Anciens inventaires et catalogues de la Bibliothèque nationale*, II, Paris 1909, pp. 401-428 (dal Par. lat. 17174, ff. 1-24). Colgo l'occasione per segnalare che l'identificazione proposta da Jackson (*auctore* Omont) dell'*item* CXCVII. Συριανοῦ εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Πλωτίνου τινά dell'inventario di Skordylis = 9. *Syriani Philoxeni solutiones quaestionum Aristotelis metaphysicorum* della lista di acquisto con il ms. Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire, section Médecine, 120 (= Départ. 64) è corretta: il manoscritto, cartaceo, di mm. 300 x 210, presenta una legatura Hurault in pelle di colore marroncino/olivastro; prima di entrare nella biblioteca di Jean Bouhier III (nota di possesso al f. I[r] «CODEX MS. | Bibliothecae Buherianae | c. 60 | MDCCXXI», riferentesi al catalogo redatto in quell'anno da Jean Bouhier IV, ora ms. H 19 della biblioteca di Montpellier) era appartenuto alla Bibliothèque Royale (e pertanto la presenza del numero «35», riconducibile alla serie discussa *supra*, nel marg. inf. del f. 1[r] non è in contrasto con le citate osservazioni di Jackson): nel marg. sup. del f. 1[r] vi è la segnatura Rigault DXXXVII sopralineata e l'*item* 537 dell'inventario di Rigault (Par. lat. 9352), sebbene fittamente cassato, rivela tre linee di descrizione, la seconda delle quali è «Syriani Philoxeni in Aristotelis metaphysica» (comunicazione di M.-P. Laffitte; cf. anche A. Ronsin, *La bibliothèque Bouhier. Histoire d'une collection formée du XVI[e] au XVIII[e] siècle par une famille de magistrats bourguignons*, avec un appendice par A. Vernet et l'abbé R. Étaix sur la situation actuelle des manuscrits Bouhier et leur provenance, Dijon 1971, p. 239); — n° 35 (Suppl. gr. 616): alla bibliografia si aggiunga M. Menchelli, *Nota paleografica a un Platone medio-bizantino: un copista 'indoctus' e due codici di Minoïde Mynas (Par. Suppl. gr. 663 e 668)*, «Scrittura e Civiltà» 25, 2001, pp. 145-165: 146 n. 5. [Davide Muratore]

Miscellanea in ricordo di Angelo Raffaele Sodano, a cura di Silvio M. Medaglia, Napoli, Guida, 2004 (Università degli studi di Salerno. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità 29), pp. 372. [ISBN 8871888642]

Per l'ambito bizantinistico ha specifica rilevanza il contributo di M. D'Ambrosi, *L'esametro accentuativo tra V e VI secolo. Studio metrico-linguistico sull'Ἔκφρασις di Cristodoro di Copto* (pp. 89-118). [E. V. M.]

«Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche bizantinistiche» 1, 2004, Roma, Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» (= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, I), pp. 390.

La nuova rivista, che conta su una dire-

zione e un comitato scientifico di prim'ordine, si propone autorevolmente quale «nuovo spazio destinato a quanti intendano dare il loro contributo nel discutere senza preconcetti e indagare con originalità i vari aspetti della grecità medievale – storia, letteratura, filologia, civiltà scrittoria, arte – in un arco cronologico che spazia dal Tardo Antico all'*après Byzance*». Qualità, quantità, varietà dei contributi inclusi nel numero di esordio – destinato, insieme con il secondo (2005), a *Festschrift* in onore di Vera von Falkenhausen – attestano la prima riuscita realizzazione di questo impegno. [E. V. M.]

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto Quinto*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Gianfranco Agosti, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", 2003 (Studi e Testi 22), pp. 560.

«[…] proprio la *Parafrasi* è il poema in cui Nonno, ben lungi dall'aver confezionato un semplice esercizio scolastico, ha profuso il suo maggiore impegno ideologico e in cui ha più risentito dell'atmosfera culturale e religiosa in cui operava» (p. 8). L'eccellente volume curato da A. – che si inserisce nel progetto di pubblicazione dell'intera *Metabolé* nonniana avviato da Enrico Livrea nel 1989 (canto XVIII) e proseguito finora con l'uscita dei canti I (C. De Stefani, 2002, su cui vd. la rec. di S. Audano in «Medioevo Greco» 2, 2002, pp. 285-289), II (E. Livrea, 2000, su cui vd. la rec. di F. Tissoni in « Medioevo Greco» 1, 2001, pp. 245-249), XIII (C. Greco, 2004, *infra*), XX (D. Accorinti, 1996) – permette di apprezzare una volta di più la verità di questa affermazione. L'occasione è offerta dall'edizione dei 182 esametri del canto E, che ripropongono il racconto in 47 versetti del capitolo quinto del vangelo di Giovanni, dedicato al miracolo della guarigione del paralitico presso la piscina di Bethesda (Jo. 5.1-15 ~ vv. 1-56) e al successivo discorso sul Figlio a seguito della persecuzione dei Giudei contro Cristo, reo di aver infranto il divieto del sabato (Jo. 5.16-30 ~ vv. 57-120: il potere del Figlio di giudicare; Jo. 5.31-47 ~ vv. 121-182: la credibilità di Gesù e la testimonianza di Dio). L'edizione, con traduzione, del testo (pp. 241-261) si basa sulla collazione di cinque codici (Laur. 7.10, Vat. gr. 989, Marc. gr. 481, Vat. Pal. gr. 90, Paris. gr. 1220: per la ricostruzione della tradizione manoscritta e sulle edizioni più antiche vd. pp. 211-227) ed è accompagnata da un ottimo commento, incentrato sull'interpretazione e la puntuale analisi delle scelte linguistiche e stilistiche operate dal Panopolitano (pp. 263-549). Di grande pregio è però già l'ampia *Introduzione* con cui il volume si apre (pp. 35-239). Muovendo dall'assunto che la *Parafrasi* necessiti di una lettura storica e religiosa, ancor più che letteraria, nelle pagine iniziali del suo lavoro A. illustra «l'impegno esegetico profuso da Nonno nei confronti del dettato evangelico e soprattutto il significato, per il pubblico del V secolo, della parafrasi in versi eroici di un miracolo del Cristo» (p. 8). E gli elementi di novità e interesse che emergono dalla sua attenta indagine (specie pp. 37-147) sono molti: basti citare, ad es., le osservazioni sulla lettura liturgica dell'episodio del paralitico, interpretato dal poeta – e dal suo uditorio – come figura del battesimo (pp. 52-73); e l'individuazione, nei medesimi versi, di allusioni alle pratiche terapeutiche del dio Asclepio, il cui culto in parte persisteva ancora ai tempi di Nonno (pp. 74-107). Da p. 149 seguono le indicazioni su *Tecnica parafrastica, Stile, Lingua* (pp. 149-174; ma vd. anche pp. 111-126 per l'episodio del miracolo, vv. 6b-56) e sulla *Metrica* (pp. 175-210). Lo studio condotto in merito alla ricostruzione della *Vorlage* evangelica del testo nonniano, *No** (pp. 229-239), offre infine nuovo, utile materiale in vista di un futuro lavoro di insieme. Il volume è corredato

da un indice dei termini greci discussi nel commento (pp. 551-556) e delle cose notevoli (pp. 557-558). [A. M. T.]

Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004 (Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 12), pp. VI + 186. [ISBN 8876947442]

Anche questo volume, al pari di quello di G. Agosti (vd. *supra*), costituisce un nuovo tassello all'interno dell'importante progetto di pubblicazione di tutto il poema evangelico nonniano in singole monografie.

Nella narrazione di Giovanni, i 38 versetti del capitolo 13 presentano il racconto dell'Ultima Cena, con i momenti salienti della lavanda dei piedi, la profezia del tradimento, il discorso sul "comandamento nuovo" e la predizione a Pietro del triplice rinnegamento: un racconto di grande *pathos*, che nei suoi 160 esametri il Panopolitano parafrasa con abilità ed autonomia sia espressiva che esegetica. L'introduzione del volume (in particolare pp. 15-28, *Il ritorno e la gloria*, con l'analisi del canto N secondo le sezioni e le tematiche che lo compongono; e pp. 28-35 e 35-40, sugli *Elementi di tecnica parafrastica* e *Lingua e stile*) e l'ampio commentario (pp. 67-176) che accompagna l'edizione del testo chiariscono, con sensibilità critica, le modalità di lavoro del poeta, illustrando la complessa stratificazione ideologica di cui è costituito il dettato nonniano e la notevole creatività linguistica e letteraria con cui il Panopolitano ripropone, amplificandolo, il testo evangelico (valgano come esempi, tra i molti altri, il gusto del parafraste per la gestualità muta e l'espressività degli sguardi – su cui vd. pp. 18-19, 22-23 e comm. –, nonché la ricchissima aggettivazione, su cui vd. pp. 35-37 e comm.). Le annotazioni metriche sono riportate alle pp. 40-44, mentre alle pp. 44-49 è discussa la *constitutio textus* di N che si basa su quattro manoscritti della cosiddetta serie "integra" (Vat. gr. 989, Marc. gr. 481, Vat. Pal. gr. 90 e Paris. gr. 1220). [A. M. T.]

Novelle bizantine. Il libro di Syntipas, introduzione, traduzione e note di Fabrizio Conca, testo greco a fronte, Milano, RCS, 2004 (BUR. Classici greci e latini), pp. 184. [ISBN 881700264X]

L'introduzione ripercorre la genesi del *Libro di Syntipas* (*Sindbad*) e le vicende del testo sino alla redazione bizantina di Michele Andreopulos (fine dell'XI sec.), proponendo considerazioni per una interpretazione complessiva dell'opera in chiave di riscoperta ed esaltazione dell'intelligenza e dell'abilità muliebre (ma resta il fatto che il "programma" del redattore, ovvero di chi curò l'assemblaggio delle singole parti, e soprattutto la fruizione bizantina di queste novelle orientali, esplicitamente riconnessa da Andreopulos a intenti pedagogico-etici, sono ideologicamente lontani da ogni rivalutazione della donna, e poggiano su un fondo intrinsecamente misogino e misogamo; sulla ricezione del *Sindbad* nel quadro generale della "narrativa" orientale a Bisanzio cfr. ora *Comunicare e significare nell'alto medioevo. Spoleto, 15-20 aprile 2004* [vd. *supra*, pp. 294-295], pp. 469 sgg.).

Del testo greco a fronte non viene dichiarata la provenienza, ma si tratta nella sostanza di quello, ancora insostituito, dell'edizione Jernstedt-Nikitin (1912), riprodotto con cura e con opportuni aggiornamenti. A p. 94, 9 = p. 46, 3 Jernstedt rimane tuttavia preferibile, in luogo della correzione ἀμφιελίξαι di Jernstedt, leggere ἐκλαφύξαι, che è non «congettura» (Conca, n. 46), bensì palmare restauro del tràdito ἐκφυλάξαι («Studi Italiani di Filologia Classica» 88, 1995, p. 231).

La traduzione di questo testo, scritto in una lingua solo apparentemente semplice (ma non, come curiosamente vorrebbe il traduttore italiano, p. 5 = 37, «nella lingua

greca d'oggi», quella dei giorni di Andreopulos!), scorre agile e gradevole, e il corredo delle note segue con attenzione i rapporti del *Sindbad* con la tradizione narrativa orientale. Il volume è complessivamente pregevole anche per questa capacità di ricollocare il testo nella sua dimensione multiculturale, e torna di grande interesse ed utilità anche agli specialisti. [E. V. M.]

Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana. Atti del Convegno, Milano, 5-6 giugno 2003, a cura di Carlo Maria Mazzucchi, Cesare Pasini, Milano, Vita e Pensiero, 2004 (Biblioteca erudita. Studi e documenti di storia e filologia 24), pp. XII + 454. [ISBN 8834311140]

Collettanea molto ben curata, che include contributi di valore sorti all'interno di ricerche diverse: S. Serventi, *Il copista Giovanni, Lapo da Castiglionchio il Giovane e Francesco Filelfo nel codice Ambr. E 8 sup.*; A. Cataldi Palau, *Manoscritti greco-latini dell'Italia meridionale. Un nuovo Salterio vergato da Romano di Ullano*; G. Turco, *Un antico elenco di manoscritti greci ambrosiani. L'Ambr. X 289 inf., ff. 110-141*; F. D'Aiuto, *Un ramo italogreco nella tradizione manoscritta del «Menologio Imperiale»? Riflessioni in margine a testimoni ambrosiani*; X. Lequieux, *L'apport des manuscrits grecs de l'Ambrosienne dans les «Acta Sanctorum»*; S. Lucà, *L'apporto dell'Italia meridionale alla costituzione del fondo greco dell'Ambrosiana*; V. Somers, *Les Grégoire de Nazianze de l'Ambrosienne*; P. Géhin, *Évagre le Pontique dans un recueil de mélanges grammaticaux du fonds Pinelli, l'Ambr. C 69 sup.*; L. Palla, *«Folia antiquissima, quibus Ilias obtegebatur». Materiali per una storia dell'«Ilias picta» ambrosiana*; M. Monaco, *Il codice Ambr. M 82 sup. di Plutarco*; E. Caire, S. Pittia, *La deuxième décade des «Antiquités romaines» de Denys d'Halicarnasse dans les Ambr. Q 13 sup. et A 80 sup.* Il volume è corredato da oltre 50 tavole e indici dei manoscritti, dei nomi e delle cose notevoli, delle riproduzioni. [E. V. M.]

Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-XV). Atti del Convegno di studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL). Certosa del Galluzzo-Firenze, 19-20 ottobre 2001, a cura di Mariarosa Cortesi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2002 (Millennio Medievale 51 – Atti di Convegni 15), pp. VIII + 246. [ISBN 8884501342]

Il terzo volume di questa importante iniziativa dedicata alla presenza dei Padri greci e latini nell'Umanesimo (per i voll. precedenti vd. rispettivamente «Medioevo Greco» 1, 2001, p. 270, e 3, 2003, p. 343) torna ad affrontare il tema complessivo del concreto incontro dei dotti occidentali con la tradizione patristica. È una storia in cui si intrecciano vicende di copisti, modalità e prassi di selezione, riappropriazione filologica, analisi ed esegesi dei testi: storia complessa e fondamentale nella cultura europea, poiché in essa si sviluppa non solo un movimento verticale (*ad antiquos*), ma anche una corrente di contatto tra Oriente e Occidente. Accanto a contributi incentrati sul versante latino (M. Marin: commenti ad Agostino; C. Micaelli, K. Smolak: Erasmo da Rotterdam; P. Petitmengin: Tertulliano), si segnalano, per la loro più o meno stretta pertinenza all'ambito bizantinistico, i lavori di P. Varalda, *Per la conoscenza di Giovanni Climaco nell'Occidente latino fra Trecento e Quattrocento* (pp. 37-61); M. Cortesi, *La letteratura cristiana tra i libri di Niccolò Cusano* (pp. 113-132); P. Schreiner, *I teologi bizantini del XIV e XV secolo e i Padri della Chiesa, con particolare riguardo alla biblioteca di Isidoro di Kiev* (pp. 133-141); A. Garzya, *Sul latino a Bisanzio nei secoli XIII e XIV* (pp. 143-152); L. Bossina, *L'eresia dopo la crociata. Niceta Coniata, i Latini e gli azimi (Panoplia dogmatica XXII)* (pp. 153-205); E. V. Maltese, *Massimo Planude interprete del De Trinitate di Agostino* (pp. 207-219). [E. V. M.]

«Pan. Studi del Dipartimento di Civiltà Euro-Mediterranee e di Studi Classici, Cri-

stiani, Bizantini, Medievali, Umanistici» 22, 2004, pp. 448. [ISSN 15947653]

Hanno attinenza con l'ambito bizantinistico gli articoli di N. Speciale, *La terminologia pseudepigrafica* (pp. 123-157); M. Papanicolaou, *Chi era il ΑΙΚΕΝΚΙΑΤΟΣ della epistola 10 di Teodoro Gaza? (Profilo biografico di Narciso da Berdún')* (pp. 351-386). [E. V. M.]

Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday / Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans, edited by Bart Janssens, Bram Roosen and Peter Van Deun, Leuven-Paris-Dudley, Ma., Ujitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004 (Orientalia Lovaniensia analecta 137), pp. XXXVI + 756. [ISBN 9042914599]

Chi conosce Jacques Noret sa bene quanto il suo rigore di filologo e lettore di testi patristici e bizantini, la sua erudizione ampia e profonda anche nelle cose più minute non si accompagnino a compiacimenti personali e a toni accademici: la sua naturale semplicità, la modestia amabile con cui offre ad altri il proprio sapere e un'invidiabile esperienza lo portano alla pratica di una ταπεινότης tanto più apprezzabile in un uomo che può insegnare a molti studiosi. Non lo metteremo dunque in imbarazzo sottolineando quanto il *Liber amicorum* a lui dedicato da allievi e colleghi sia un riconoscimento meritato, ben al di là di ciò che a volte accade in circostanze analoghe.
All'esemplare editore delle *Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae* (1982) e della *Vita Santi Auxibii* (1993), all'infaticabile interprete e restauratore di una quantità di testi, al paziente cultore dell'ortografia di una lingua – il greco – troppo spesso sottratta dagli editori alla sua reale evoluzione storica, al coadiutore prezioso e schivo di tante imprese ecdotiche della *Series Graeca* del *Corpus Christianorum* il volume, aperto da un ironico e affettuoso ritratto (G. Philippart, *À l'ouvrage «selon la vérité». Pseudo-encomion de Jacques Noret*), presenta un'ampia messe di contributi, che coprono tutti i settori – edizioni critiche di testi patristici e bizantini; paleografia, codicologia, tecniche ecdotiche, questioni di ortografia, accentazione, punteggiatura dei testi greci tardi; la tradizione della letteratura greca in età cristiana e bizantina; l'agiografia bizantina; la Chiesa e la vita religiosa dei Bizantini – autorevolmente indagati dal *Philomathestatos*. [E. V. M.]

La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-16 novembre 2001, a cura di Anna Maria Taragna, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004 (Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni 2), pp. VIII + 252. [ISBN 8876947620]

I contributi di ambito bizantinistico riguardano Gregorio di Nazianzo (C. Crimi, *I componimenti poetici bizantini in onore di Gregorio Nazianzeno*, pp. 61-77; M. G. Moroni, *La "via di mezzo" in Gregorio Nazianzeno*, pp. 79-93), Giorgio di Pisidia (A. M. Taragna, *Riso e scherno in Giorgio di Pisidia. Il carme In Alypium*, pp. 179-206), Michele Psello (E. V. Maltese, *Osservazioni sul carme Contro il Sabbaita di Michele Psello*, pp. 207-214) e Costantino Stilbes (J. Diethart e W. Hörandner, *The poetical work of Constantine Stilbes. Some remarks on his rhetorical practice*, pp. 215-227); alla fortuna di un verso di Sofocle, *fr.* 811 Radt (= 742 Nauck^2), è dedicato lo studio di R. Palla (*Parole scritte sull'acqua, parole scritte nel vento. Le promesse dell'amante ed altro*, pp. 1-17). Sulla poesia latina tarda e medievale si incentrano gli articoli di A. V. Nazzaro, M. Kamptner, K. Smolak, M. Corsano, M. Donnini, A. Bruzzone e M. G. Bianco. Alle pp. VII e 229, gli interventi di *Introduzione* e *Chiusura dei lavori*

del convegno sono a cura di A. Isola. Il volume è corredato da un indice dei luoghi citati e discussi (pp. 231-245) e dei nomi propri (pp. 247-252). [A. M. T.]

Giorgio Ravegnani, *I Bizantini in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 240. [ISBN 8815096906]

Il volume, uno dei contributi più recenti all'indagine storica sull'Italia bizantina, si muove seguendo una dimensione cronologica e una geografica. Dall'avvio della guerra greco-gotica nel 535 giunge fino allo scontro tra Bizantini e Normanni nel 1155 e all'abbandono della penisola da parte dell'Impero romano d'Oriente; l'Italia è percorsa dagli eserciti bizantini da nord a sud e R. conduce il lettore lungo questo variegato percorso di continui scontri tra popolazioni italiche, Goti, Longobardi, Arabi, Normanni e generali dell'Impero di Costantinopoli.

Il primo capitolo è dedicato alla riconquista giustinianea dell'Italia, il secondo all'invasione longobarda, il terzo all'esarcato, il quarto all'Italia meridionale. Ma i quattro capitoli si rivelano, a un'attenta lettura, poco più che una distinzione di comodo, perché in realtà l'autore distende in modo unitario la narrazione, né si potrebbe del resto pensare che con il capitolo II possa dirsi conclusa la questione longobarda o che la politica dei duchi non ritorni più in causa nei rapporti con gli esarchi e con l'organizzazione dei temi dell'Italia meridionale.

Il primo capitolo rievoca con puntualità gli avvenimenti connessi all'azione di riconquista della penisola italiana messa in atto da Giustiniano con la guerra greco-gotica. La cura mostrata da R. per gli avvenimenti militari e politici non lascia in ombra i problemi sociali che scuotevano l'Italia di quegli anni. L'impero, che aveva il suo centro politico e amministrativo a Costantinopoli e nella sua corte, affermò con forza, a conclusione dell'interminabile conflitto, il proprio dominio politico e fiscale sull'Italia. Assai scarsa fu la considerazione che Giustiniano e i suoi funzionari dimostrarono per Roma e per la sua terra: ridotta al rango di semplice provincia, l'Italia fu riorganizzata territorialmente intorno a Ravenna, e non intorno all'antica capitale dell'Impero romano. Non furono i membri dell'aristocrazia senatoria a governare la penisola, bensì funzionari militari e civili inviati da Costantinopoli, i quali spesso diedero prova di crudeltà e rapacità, come il logoteta Alessandro Forbicella, celebre per la sua abilità nel "ritagliare" le monete d'oro. Il fatto è che, con la guerra greco-gotica, finì quell'eccezionale esperimento di civile convivenza sociale e religiosa proprio della Ravenna di Teodorico, sede dell'«incontro del potere militare germanico con i quadri eminenti della società romano-italica» (G. Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo italiano*, Torino 1979, p. 79).

Il secondo capitolo affronta una nuova fase della storia dell'Italia: l'invasione longobarda. Sulla scorta di Paolo Diacono l'autore ricorda l'ipotesi secondo cui i Longobardi sarebbero stati chiamati in Italia dagli stessi Bizantini, decisi forse a servirsi di questo popolo in funzione antifranca. Ma i fatti vanificarono tali disegni e i Longobardi si stanziarono stabilmente nella penisola, sia a nord sia al centro-sud, dove diedero vita ai ducati di Spoleto e Benevento. Tra i territori bizantini e quelli longobardi venne a crearsi una dicotomia culturale e politica destinata a condizionare pesantemente la presenza bizantina in Italia.

Bisanzio si trovò così a dover fronteggiare l'inarrestabile espansione dei Longobardi e, con l'imperatore Maurizio, riorganizzò intorno a Roma e a Ravenna i territori ancora bizantini del centro e del nord (cap. III). La struttura politico-amministrativa dell'esarcato fu militarizzata, così da risultare notevolmente alterata rispetto all'assetto tardo-antico, dominato dall'élite senatoria e dai suoi ingenti patrimoni sovraregionali. Questa élite, per contro, nel se-

colo VII si trovò ridotta a una dimensione solo regionale, come d'altra parte era stato già ben chiarito da A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VII^e siècle. L'éxemple de l'exarchat et de la pentapole d'Italie*, Roma 1969. Ciò contribuì a rafforzare la vocazione autonomistica dei ceti dirigenti dell'esarcato, tanto più evidente in seguito alla concessione dell'autocefalia alla chiesa ravennate, che la rese indipendente dalla sede romana.
L'Italia meridionale (cap. IV) visse in modo drammatico lo scontro tra le diverse forze in campo che si contendevano l'egemonia sulla regione: Bizantini, Longobardi, Arabi, Normanni. Speciale attenzione R. dedica agli assetti amministrativi sorti in seguito alla creazione del tema di Langobardia, e poi del Catepanato, per far fronte alle mire espansionistiche degli Ottoni. Particolare rilievo è attribuito all'insurrezione di Melo, un nobile barese che, avendo cercato di opporsi alle truppe del catepano arruolando mercenari longobardi e normanni, subì nel 1018 una grave sconfitta. Il figlio Argiro oscillò tra l'opposizione e la fedeltà a Bisanzio, chiamando dapprima al suo servizio un contingente di Normanni in funzione antigreca, ma tornando poi all'obbedienza bizantina, sino a ricevere il titolo di governatore dei temi d'Italia. L'azione di Bisanzio nella penisola conoscerà ancora momenti importanti al tempo di Manuele Comneno, ma alla fine del secolo XII i legami politici tra l'Italia e l'Impero d'Oriente divennero sempre più labili.
Caratteristica precipua del saggio di R., il cui carattere didattico è evidente, è l'attenzione al dato cronologico e a una ricostruzione assai precisa degli eventi che contrassegnarono la presenza bizantina in Italia, all'interno di quegli "incontri di civiltà" che sono al centro anche del recente volume di P. Corrao, M. Gallina, C. Villa, *L'Italia mediterranea e gli incontri di civiltà*, Bari 2001.
Merito di R. è non perdere mai di vista i rapporti continui, ora di amicizia e ora di guerra, che intercorsero tra i diversi protagonisti delle vicende del Mezzogiorno italico così da restituire in tutta la sua complessità il quadro storico della penisola, e dunque il peso avuto dai Bizantini, nelle lotte con i Goti, gli Arabi e i Normanni, così come con i Longobardi e con l'Impero d'Occidente. Ne è prova l'ampio spazio dedicato alla figura di Pandolfo di Capodiferro, principe di Capua e di Benevento, che, nel tentativo di riunire sotto il suo potentato tutti i domini longobardi, non esitò a stringere più stretti rapporti con l'Impero d'Occidente, che, a sua volta, vi trovò un valido alleato per la propria ideologia. Proprio la durata effimera del potentato di Pandolfo mostrò, tuttavia, quanto radicata fosse la volontà di indipendenza delle aristocrazie locali, un desiderio di autonomia a cui avrebbero posto fine i Normanni, che – come ha scritto Giovanni Tabacco – il papato inserì «nel contesto dell'Occidente, fuori dagli schemi dei due Imperi cristiani ed entro lo schema di un'egemonia teocratico-sacerdotale che cercava allora di definirsi sul piano teorico e di realizzarsi in più parti della cristianità» (cfr. Tabacco, *Egemonie sociali*, cit., p. 225). [Federica Pessotto]

Cristina Rognoni, *Les actes privés grecs de l'Archivo Ducal de Medinaceli (Tolède)*, I, *Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de Saint-Philippe-de-Bojôannès et de Saint-Nicolas-des-Drosi (Calabre, XI^e-XII^e siècles)*, Paris, Association Pierre Belon, 2004 (Textes, documents, études sur le monde byzantin néohellénique et balkanique 7), pp. 288 + CD (*Documents*). [ISBN 2702512623]

Il volume presenta l'edizione diplomatica di trenta documenti inediti, corredata da introduzioni storiche e soprattutto da un minuzioso commento giuridico e storico-linguistico. Gli atti sono tutti relativi alla sfera privata: donazioni, vendite, testamenti, arbitrati, ecc., e ricadono tra gli anni 1037 e 1175. I principi ecdotici (p. 49)

sono applicati con precisione e rigore. Un *Annexe* di Vera von Falkenhausen si occupa di 8 documenti pubblici provenienti dai medesimi fondi (pp. 234-252). La pubblicazione è completata da bibliografia (pp. 254-272), indici (dei nomi e dei luoghi, pp. 274-281; dei termini greci tecnici e notevoli, pp. 282-283) e da un CD contenente la riproduzione (in doppio formato: "jpeg" ed "eps") di tutti i documenti privati. [E. V. M.]

Romanos Melodos, *Die Hymnen*, übersetzt und erlaütert von Johannes Koder, I, Stuttgart, Hiersemann, 2005 (Bibliothek der griechischen Literatur 62), pp. X + 438. [ISBN 3777205001]

Frutto di un lavoro che ormai da oltre 40 anni impegna assiduamente K. sul testo di Romano il Melodo, il volume si presenta immediatamente come un notevole contributo – ben oltre i limiti di una traduzione destinata al pubblico di cultura – alla conoscenza della figura e del mondo poetico del massimo innografo bizantino.
All'introduzione, essenziale e criticamente molto aggiornata (pp. 9-55), fa seguito una tavola di concordanze della numerazione degli inni, con sinossi della sequenza adottata da K., Grosdidier de Matons, Maas-Trypanis (Maisano), tavola indispensabile, poiché il traduttore, fedele alla propria impostazione generale, che riconnette fortemente la produzione di Romano alle occasioni liturgiche dei singoli canti, ha mantenuto la sequenza che compare nei *kontakaria* e nei libri liturgici di epoca mediobizantina. La traduzione, che tocca i soli inni attribuibili con sicurezza o con buona probabilità a Romano, poggia essenzialmente sul testo dell'edizione Grosdidier de Matons, ma tiene conto anche di risultati e suggerimenti ecdotici provenienti dai testi stabiliti da Maas-Trypanis e Maisano, con un ponderato eclettismo che non diviene mai semplice contaminazione; complessivamente viene attribuito maggior credito alla cosiddetta "tradizione occidentale". La traduzione di K. mira a un tenore di equivalenza («Gleichwertigkeit», p. 53) con l'originale, ciò che è diverso da quanto abitualmente indichiamo con "fedeltà", o simili. Si tratta piuttosto di singole scelte – lessicali, sintattiche, stilistiche – che comunicano al lettore il tenore liturgico dell'originale, senza indulgere a effetti differenti (innanzi tutto a generici effetti di "linguaggio poetico"). In questa operazione ha avuto peso anche il tentativo di restituire adeguatamente in tedesco il ritmo della versificazione impiegata da Romano. Ogni singolo inno è corredato, nella sezione finale del volume, da una breve introduzione, alcuni riferimenti bibliografici essenziali, note perlopiù dedicate ai rinvii scritturistici e ai problemi testuali ed esegetici di maggior momento. [E. V. M.]

Elisabetta Sciarra, *La tradizione degli scholia iliadici in Terra d'Otranto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2005 (Supplemento 23 al «Bollettino dei Classici»), pp. 304 + 19 tavv. f.t. [ISBN 882180934X. ISSN 03918270]

Basandosi sulla innovativa analisi di 12 manoscritti iliadici di origine otrantina (Ambr. L 116 sup., Ang. gr. 122, Bodmer 85, Laur. 32.5, Laur. 32.31, Par. gr. 2556, Rehd. gr. 26, Vind. phil. gr. 49, appartenenti a un medesimo gruppo; Oxon. New Coll. 298, Vat. gr. 1316, Laur. 58.25, Laur. 87.21), collazionati relativamente ai canti III e X, e indagando minuziosamente i rapporti che intercorrono tra questi codici, la S. fornisce un quadro delle modalità e delle condizioni in cui il testo omerico fu presente in Terra d'Otranto tra il secolo XII e gli inizi del XIV.
Obiettivo dello studio non è affatto il contributo a una nuova costituzione del testo omerico, né la valorizzazione o la semplice riscoperta di tradizioni testuali finora trascurate (per Omero il tentativo avrebbe ben poco senso), bensì osservare le procedure di copia e di trasmissione, ricostruirne pratiche di scrittura e di lettura, seguir-

ne le vicende sul piano orizzontale e lungo l'asse verticale. L'esperimento parte da scelte di fondo che rendono l'operazione possibile e altamente significativa: l'adozione di un perimetro spaziale e di un arco temporale sufficientemente limitati da un lato, la primaria collocazione di Omero nel sistema culturale e scolastico bizantino dall'altro. Ed è esperimento riuscito, anche al di là degli specifici risultati raggiunti nella definizione dei rapporti che legano l'*Iliade* otrantina alla tradizione testuale costantinopolitana, già nella proposta metodologica stessa e nella sua rigorosa applicazione, che costituiscono un esempio da seguire. [E. V. M.]

«Segno e Testo» 2, 2004 (= *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale, Cassino 14-17 maggio 2003*, a cura di Edoardo Crisci e Oronzo Pecere, Cassino, Università degli Studi), pp. 294. [ISBN 2503517382]

Allo studio del codice composito nelle sue varie declinazioni attraverso il Medioevo ed il Rinascimento, nell'Occidente latino e a Bisanzio, è dedicato questo numero monografico della rivista «Segno e testo», che raccoglie i contributi degli studiosi intervenuti al simposio cassinate del 2003. Come ben chiarisce Armando Petrucci nell'*Introduzione* (che fornisce un aggiornato *status quaestionis*, corredato di una preziosa appendice bibliografica), l'intento di questa riflessione è guardare al manoscritto miscellaneo secondo la duplice prospettiva del contenente e del contenuto, ovvero della stratificata struttura materiale del volume, da una parte, e del *corpus* di testi diversi in esso confluiti, dall'altra: un approccio che richiede il superamento della tradizionale distinzione tra filologi e codicologi e rispettive aree di competenza.

Tra gli interventi, tutti di notevole interesse, preme qui segnalare, per la loro rilevanza dal punto di vista metodologico e terminologico, quelli di J. P. Gumbert (*Codicological Units: Towards a Terminology for the Stratigraphy of the Non-Homogeneous Codex*, pp. 17-42) e di M. Maniaci (*Il codice greco 'non unitario'. Tipologie e terminologia*, pp. 75-107). Sul versante bizantino ricordiamo i saggi di E. Crisci (*I più antichi codici miscellanei greci. Materiali per una riflessione*, pp. 109-144), F. Ronconi (*Per una tipologia del codice miscellaneo greco in epoca mediobizantina*, pp. 145-182), D. Bianconi (*Libri e mani. Sulla formazione di alcune miscellanee dell'età dei Paleologi*, pp. 311-364). Da segnalare inoltre la pregevole messa a punto operata da S. Gentile e S. Rizzo (*Per una tipologia delle miscellanee umanistiche*, pp. 379-408) sulla fortuna del codice composito nell'Umanesimo europeo, in cui la miscellanea diviene un prodotto librario diffusissimo e quasi onnipresente. [Luigi Silvano]

Vito Sibilio, *Le parole della Prima Crociata*, Galatina, Congedo, 2004 (Pubblicazioni del Dottorato in Storia dei centri delle vie e delle culture dei pellegrinaggi nel Medioevo euromediterraneo 1), pp. 438. [ISBN 8880865781]

Ogni studioso attento della storia bizantina non potrà fare a meno di rilevare la centralità degli eventi della prima crociata (cosa che del resto si può ben apprezzare nella recente sintesi di R.-J. Lilie, *Bisanzio. La seconda Roma*, tr. it., Roma 2005, pp. 311-336) e dunque sarà interessato alla lettura di una monografia come quella di S. che intende proporre una «catalogazione del lessico della Prima crociata» (p. 9) nell'intento di chiarire l'idea che le fonti crociate avevano di quell'impresa. Il lavoro è strutturato in tre parti, ognuna delle quali, a sua volta, suddivisa in due capitoli: nella prima S. analizza la terminologia adottata da Urbano II nei documenti pervenuti nonché la testimonianza indiretta delle fonti dell'epoca che riportano il suo discorso a Clermont del novembre 1095. Nella seconda sono analizzati gli an-

tecedenti storico-culturali del lessico crociato, vale a dire i rapporti tra Papato e mondo della guerra a partire dall'XI secolo per poi andare a ritroso fino all'epoca carolingia; l'ultima parte, invece, si sofferma sulla terminologia dei cronisti, oculari o indiretti, per indicare la spedizione crociata, scandagliando la secolare tradizione religioso-esegetica che fa da riferimento all'interpretazione degli eventi che condussero alla conquista della Città Santa.

Anche da una presentazione sommaria come questa appare chiara l'ampiezza dell'approccio dell'autore; chi scrive non può tuttavia esimersi dall'avanzare due questioni di merito che interessano il lavoro nella sua interezza. Da un lato, proprio un'analisi terminologica di questo genere avrebbe richiesto una grande attenzione nell'impiego di edizioni critiche serie ed affidabili, cosa che purtroppo non avviene. S., infatti, ha quasi sempre preferito ricorrere alle datate edizioni della *Patrologia Latina* che solitamente cita indicando solo il numero del volume e la colonna, cioè omettendo qualsiasi indicazione del libro e del capitolo, rendendone in questo modo alquanto disagevole la consultazione. A semplice titolo esemplificativo e senza pretesa di esaustività, notiamo che non v'è alcuna menzione di importanti edizioni critiche come Raymond d'Aguilers, *Liber*, edd. J. H. Hill, L. L. Hill, Paris 1969 (Documents relatifs a l'histoire des croisades 9); Petrus Tudebodus, *Historia de Hierosolymitano itinere*, edd. J. H. Hill, L. L. Hill, Paris 1977 (Documents relatifs à l'histoire des croisades 12); Orderici Vitalis *Historia Æcclesiastica*, ed. M. Chibnall, Oxford 1969-1980 (Oxford Medieval Texts); mentre sia Guitberti abbatis Sanctae Mariae Novigenti *Historia quae inscribitur Dei Gesta per Francos*, ed. R. B. C. Huygens, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 127 A), che Willemi Tyrensis archiepiscopi *Chronicon*, ed. R. B. C. Huygens, Turnhout 1986 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 63-63A) sono citati solo di passaggio nella bibliografia conclusiva del volume (quanto detto vale anche per numerose fonti non relative alla prima crociata: così è assente Guillaume de Pouille, *La Geste de Robert Guiscard*, ed. M. Mathieu, Palermo 1961 – invece dell'edizione *MGH* del 1851; *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, München 1983, *MGH*, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4 – invece dell'edizione *PL* del 1853; Benzo von Alba, *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich VII*, ed. H. Seyffert, Hannover 1996, *MGH*, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 65 – invece dell'edizione *MGH* del 1854; *Donizonis Vita Mathildis*, ed. L. Simeoni, Bologna 1931-1940, *RIS*^{2}, 5, 2 – invece dell'edizione *MGH* del 1848; Rodulfi Glabri *Historiarum Libri*, edd. G. Cavallo, G. Orlandi, Milano 1989 – invece dell'edizione Prou del 1886).

A questo occorre poi aggiungere l'insufficiente informazione bibliografica con cui S. sostanzia il suo discorso: in molti punti le referenze utilizzate sono molto scarne – solo per restare all'ambito bizantino, l'autore cita sovente la classica *Storia* di G. Ostrogorsky, mentre gli sono del tutto sconosciuti titoli come M. Angold, *The Byzantine Empire, 1025-1204. A Political History*, London-New York 1997^2; M. Gallina*, Potere e società a Bisanzio. Dalla fondazione di Costantinopoli al 1204*, Torino 1995; M. Mullett Margaret, D. Smythe (edd.), *Alexios I Komnenos. Papers of the second Belfast Byzantine International Colloquium*, Belfast 1996; per tacere dei fondamentali contributi di A. P. Kazhdan e J. Shepard. Del resto nel testo è utilizzata ancora l'edizione Leib per Anna Comnena e non quella Reinsch-Kambylis (2001) – e quel che è peggio molto datate – ci permettiamo di rimandare al nostro saggio *Otto anni di studi sulle Crociate: 1995-2002*, «Quaderni Medievali» 55, 2003, pp. 272-285, in cui sono discussi ed elencati i principali contributi pubblicati sull'argomento –, cosa che spesso l'induce in gravi sviste: Boemondo d'Altavilla è talvolta de-

finito di Taranto (pp. 283, 426), quando da tempo la storiografia ha dimostrato che egli non si fregiò mai del titolo principesco della città pugliese – rimandiamo alle chiare puntualizzazioni presentate, anni orsono, da V. Von Falkenhausen, *Taranto, Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in *Atti delle decime giornate normanno-sveve*, a cura di G. Musca, Bari 1993, pp. 453-455 –, mentre scrivere «Tancredi di Lecce (1070-1112)» (p. 346) significa confondere l'Altavilla (morto nel 1112) con Tancredi di Lecce, ultimo re normanno del regno di Sicilia, scomparso nel 1194! La stessa bibliografia secondaria citata al termine del volume presenta parecchie sviste, talvolta imputabili a una poco attenta consultazione dei saggi e degli articoli elencati. Come spiegare, difatti, che i due studiosi Henri Grégoire e Réginald Grégoire siano identificati come un unico, o che il saggio di G. Constable, *The Second Crusade as seen by Contemporaries*, «Traditio» 9, 1953, sia indicato con la paginazione 247-265, quando quella corretta è pp. 213-279 (così pure nell'indicazione dell'articolo di I. S. Robinson, *Gregory VII and the Soldiers of Christ*, «History» 57, 1973, pp. 169-172, occorrerà correggere in 169-192), oppure che il saggio di H. Oehler, *Studien zu den «Gesta Francorum»*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 6, 1970, pp. 58-97, risulti pubblicato in un fantasioso «Mittelalters Jahrbuch», per non dire, infine, che il celebre medievista Girolamo Arnaldi si trova ad essere ribattezzato Garnaldi? (e F. H. Russel diventa, per errore, F. H. Russels; e il titolo originale della fondamentale monografia di C. Erdmann viene storpiato: *Kreuzzugsdankens* invece del corretto *Kreuzzugsgedankens*, ecc.).

Si tratta solo di una piccola campionatura delle numerose sviste che affliggono il testo e penalizzano un lavoro che pure presenta il pregio di indicare alcuni percorsi di ricerca meritevoli di ulteriori indagini, come i rapporti tra la cosiddetta "riforma gregoriana" e la prima crociata (pp. 224-225), e che pure conclude correttamente che il campo semantico del «pellegrinaggio armato di tipo esodale» (p. 381) è quello che meglio esprime l'esperienza della prima crociata. Solo un maggiore rigore storico e filologico – a nostro avviso – consentirà di giungere a risultati più scientificamente fondati in grado di stabilire i lineamenti di un evento su cui tanto si è scritto, ma intorno al quale tante questioni restano ancora da approfondire. [Luigi Russo]

Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposion Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger (Wien, 4.-7. Dezember 2002), herausgegeben von Wolfram Hörandner, Johannes Koder, Maria A. Stassinopoulou, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004 (Wiener byzantinistische Studien 24), pp. 496 + 139 tavv. f.t. [ISBN 3700132697]

Il volume raccoglie gli atti del convegno svoltosi a Vienna nel dicembre 2002 in occasione del quarantesimo anno dalla fondazione dell'«Institut für Byzantinistik und Neogräzistik». Al centro dei lavori del convegno è stato lo sviluppo sia delle attività dell'Institut sia degli studi bizantini a Vienna e in Austria, per impulso e sotto la guida del grande Herbert Hunger. Il *Vorwort der Herausgeber* e, più nel dettaglio, i contributi introduttivi di E. Chrysos (per la *Byzantinistik*) ed O. Katsiardi-Hering (per la *Neogräzistik*) ripercorrono questi quattro decenni di straordinaria crescita scientifica, culturale, organizzativa, richiamando i momenti e le figure più significative di quella che è, oggi, una prestigiosa tradizione. La messe dei quasi quaranta lavori che seguono dimostra, se ve ne fosse bisogno, la prolifica vitalità della scuola viennese, riproponendo le sue note caratteristiche di una bizantinistica rigorosa e multiforme, aliena dalle angustie settoriali di tante altre scuole. [E. V. M.]

Indice

Gianfranco Agosti
Miscellanea epigrafica I.
Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi pag. 1

Eugenio Amato
Prolegomeni all'edizione critica
dei *Progimnasmi* di Severo Alessandrino 31

Christos Baloglou
Μαρτυρίες του Δημητρίου Κυδώνη περί Πελοποννήσου 73

Daniele Bianconi
«Gregorio Palamas e oltre». Qualche riflessione su cultura
profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia palamitica 93

Pietro Cobetto Ghiggia
Suida, Teramene di Atene e Teramene di Ceo 121

Marco Fanelli
Un apoftegma di Simeone il Nuovo Teologo
dalla Vita *in extenso* del santo di Niceta Stethatos 129

Daria Gigli Piccardi
AEPOBATEIN. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza 181

Enrico Magnelli
Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia 201

Erasmo Merendino
Letteratura greca e geografia araba nella cultura normanna
del XII secolo: la *Siciliae laus* del *bios* di s. Filareto di Calabria 207

Pasquale Orsini
Quale coscienza ebbero i Bizantini della loro cultura grafica? 215

Andreas Rhoby
The «Friendship» between Martin Crusius
and Theodosios Zygomalas: A Study of their Correspondence 249

Recensioni 269

Schede e segnalazioni bibliografiche 293

«Medioevo greco» esce una volta all'anno e ospita contributi scientifici sulla civiltà storica e letteraria del millennio bizantino.
Le lingue della rivista, oltre all'italiano, sono il francese, il greco, l'inglese, lo spagnolo, il tedesco.
Per ragioni di costi editoriali si possono prendere in considerazione per la pubblicazione solo lavori presentati su supporto informatico.
I contributi, in stampata e dischetto, devono essere indirizzati a E. V. Maltese – «MEG», Università degli studi di Torino, Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica, via s. Ottavio, 20 I-10124 Torino. In alternativa il *file* può essere trasmesso in allegato a uno dei seguenti indirizzi di posta elettronica: maltese@savonaonline.it, enrico.maltese@unito.it. Possono essere pubblicati nell'annata in corso solo i testi consegnati in redazione definitiva entro il 31 maggio.
Agli autori spettano 20 estratti gratuiti.
Gli originali dei lavori che non potranno essere pubblicati – per ragioni di spazio o perché non rispondenti all'impostazione di «MEG» – saranno restituiti agli autori.
La Direzione si impegna a dare sempre adeguata recensione o segnalazione dei volumi pervenuti.

Condizioni di abbonamento:

Italia, UE, Svizzera: € 25 • altri Paesi (posta aerea): € 35
Il pagamento può essere effettuato tramite versamento sul c.c.p. 10096154, intestato a Edizioni dell'Orso – via Rattazzi, 47 – 15100 Alessandria o con carta di credito: CartaSì, Visa, Master Card • payment through postal giro account No. 10096154 (Edizioni dell'Orso – via Rattazzi, 47 – I-15100 Alessandria, Italy) or CartaSì, Visa, Master Card

Medioevo greco
Rivista di storia e filologia bizantina

"0" (2000)

C. Billò, *Manuele Crisolora, «Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma»* – S. Borsari, *La chiesa di San Marco a Negroponte* – L. Bossina, *La bestia e l'enigma. Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata* – F. Ciccolella, *Basil and the Jews: two poems of the ninth century* – W. Haberstumpf, *Due dinastie occidentali nell'Oriente franco-greco: la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)* – I. A. Liverani, *In margine agli autografi eustaziani: a proposito della grafia* οὕτω / οὕτως – E. Nardi, *«Bella come luna, fulgida come il sole»: un appunto sulla donna nei testi bizantini dell'XI e XII secolo* – A. Nicolotti, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina* – A. Rigo, *Ancora sulle «Vitae» di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)* – M. Scorsone, *Gli* Ἔρωτες θεῖοι *di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un'intitolazione apocrifa* – A. Tessier, *Docmi in epoca paleologa?* – F. Tissoni, *Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34 delle «Dionisiache» di Nonno di Panopoli* [ISBN 88-7694-501-6]

1 (2001)

D. Accorinti, *Quaestiunculae Nonnianae* – C. Billò, *Note al testo dei «Praecepta educationis regiae» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina, *Per un'edizione della «Catena dei Tre Padri» sul «Cantico»: Cirillo di Alessandria o Nilo "Ancirano"?* – G. Breccia, *«Con assennato coraggio…». L'arte della guerra a Bisanzio tra Oriente e Occidente* – M. Corsano, *Teodoreto di Cirro e l'esegesi del «Libro di Ruth»* – G. Cortassa, *Un filologo di Bisanzio e il suo committente: la lettera 88 dell'"Anonimo di Londra"* – F. A. Farello, *Niceforo Foca e la riconquista di Creta* – P. Guran, *L'auréole de l'empereur. Témoignage iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat* – I. A. Liverani, *Sul sistema di interpunzione in Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X^e^ siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste* – J. Signes Codoñer, *L'identité des Byzantins dans un passage d'Ibn Battuta* – L. Silvano, *Per la cronologia delle lezioni di Angelo Poliziano sull'«Odissea».* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

2 (2002)

Ch. P. Baloglou: *The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links* – F. Bertolo: *Giovanni di Corone o Giovanni Mosco?* – C. Billò: *La «Laudatio in s. Iohannem Baptistam» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina: *Trasposizioni di fogli nel Vindobonense theol. gr. 314: come ripristinare il testo di Teodoreto e della «Catena dei Tre Padri»* – M. Broggini: *Metrica prosodica e sensibilità*

accentativa in Sinesio: una nota agli «Inni» VI-VIII – I. A. Liverani: *L'editio princeps dei «Commentarii all'Odissea» di Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico: *«Lascia le cose fresche e candide». À propos d'un récent compte-rendu et d'un moins récent livre* – M. Ornaghi: *Κωμῳδοτραγῳδία, amori e seduzioni di fanciulle: Alceo comico e Anassandride in «Suda»* – R. M. Piccione: *In margine a una recente edizione dell'«Anthologhnomicon» di Orione* – G. Ravegnani: *I corpi dell'esercito bizantino nella guerra gotica* – A. Rhoby: *Beitrag zur Geschichte Athens im späten 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius* – L. Russo: *Tancredi e i Bizantini. Sui «Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana» di Rodolfo di Caen* – P. Schreiner: *L'uomo bizantino e la natura* – L. Silvano: *Angelo Poliziano: prolusione a un corso sull'«Odissea»* – F. Tissoni: *«Anthologia Palatina» IX 203: Fozio, Leone il Filosofo e Achille Tazio moralizzato*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

3 (2003)

G. Agosti, *Contributi a Nonno, Dionisiache 25-38* – Ch. P. Baloglou, *George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New evidence from Finlay's records* – A. Barbieri, *La circolazione dei testi menandrei nei "secoli ferrei" di Bisanzio: la testimonianza dell'epistolario di Teofilatto Simocatta* – G. Breccia, *«Magis consilio quam viribus». Ruggero II di Sicilia e la guerra* – P. Cobetto Ghiggia, *Suid. α 1892 Adler ἀνάκαιον e la carcerazione di schiavi e liberti* – G. Cortassa, *Συρμαιογραφεῖν e l'antica minuscola libraria greca* – W. Haberstumpf, *L'isola di Thermia tra Bizantini e dinasti italiani (secoli XIV-XVII). I Gozzadini da Bologna: realtà latine e reminiscenze greche alla periferia dell'impero* – A. Kiesewetter, *Markgraf Theodoros Palaiologos von Monferrat (1306-1338), seine «Enseignemens» und Byzanz* – E. Magnelli, *Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture* – E. van Opstall, *Jean et l'«Anthologie». Vers une édition de la poésie de Jean le Géomètre* – D. R. Reinsch, *Il Conquistatore di Costantinopoli nel 1453: erede legittimo dell'imperatore di Bisanzio o temporaneo usurpatore? Alle origini della questione: appartiene la Turchia all'Europa?* – F. Rizzo Nervo, *«Lascia ‹perdere› …». A proposito di un recente intervento e di una recente traduzione del «Dighenìs Akritis»* – U. Roberto, *Il «Breviarium» di Eutropio nella cultura greca tardoantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio* – L. Silvano, *Citazioni polizianee dal «Lessico» dello Pseudo-Zonara: una postilla sulla fortuna del testo in età umanistica* – Francesco Tissoni, *Gli epigrammi di Areta*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

4 (2004)

D. Accorinti, *A proposito di una recente edizione critica di alcune omelie di Proclo di Costantinopoli* – M. Balard, *Costantinopoli nella prima metà*

del Quattrocento – M. Balivet, *Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue* – D. Bianconi, *«Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnasseo». Francesco Filelfo e il Vaticano Urb. gr. 105* – L. Bossina, F. Fatti, *Gregorio a due voci* – G. Cortassa, *Da Teofilatto Simocatta ad Areta: le "tombe" di Marco Aurelio* – M. Curnis, *Addendum euripideum alla teicoscopia di Phoe. 99-155: Demetrio Triclinio ed esegesi metrica bizantina* – F. D'Alfonso: *Pindaro / Pisandro e i giganti anguipedi in Giovanni Malala (pp. 5, 47-6, 65 Thurn)* – M. Di Branco, *Il Marchese di Monferrato nel Masâlik al-abṣâr fî mamâlik al-amṣâr di al-'Umarî* – G. Di Gangi, C. M. Lebole, *La Calabria bizantina e la morte: aspetti topografici e culturali* – Ph. Gardette, *La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfarade du 13^e^ au 15^e^ siècles* – E. Magnelli, *Il "nuovo" epigramma sulle «Categorie» di Aristotele* – D. Muratore, *Le «Epistole» di Euripide nel Parisinus gr. 2652* – A. Rigo, *La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia ed Epiro)*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X]

Direzione: Guido Cortassa, Mario Gallina, Enrico V. Maltese
Redazione: Anna M. Taragna

Hellenica
Testi e strumenti di letteratura greca
antica, medievale e umanistica

1. Francesco Filelfo, *De psychagogia (Περὶ ψυχαγωγίας)*, editio princeps dal Laurenziano 58, 15, a cura di Guido Cortassa ed Enrico V. Maltese, 1997, pp. VIII + 152 [ISBN 88-7694-259-9]

2. Cecaumeno, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Maria Dora Spadaro, 1998, pp. 256 [ISBN 88-7694-320-X]

3. Luigi Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea (1489-1998)*, 2000, pp. XIV + 514 [ISBN 88-7694-416-8]

4. Nigel G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, edizione italiana rivista e aggiornata, 2000, pp. X + 230 [ISBN 88-7694-462-1]

5. *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Federica Ciccolella, 2000, pp. LXIV + 296 [ISBN 88-7694-494-X]

6. Francesco Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, 2000, pp. 258 [ISBN 88-7694-463-X]

7. Anna Maria Taragna, *Logoi historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia retorica bizantina*, 2000, pp. 278 [ISBN 88-7694-495-8]

8. Gregorio Magno, *Vita di s. Benedetto*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Gianpaolo Rigotti, 2001, pp. XLIV + 152 [ISBN 88-7694-583-0]

9. Elio Promoto Alessandrino, *Manuale della salute (Δυναμερόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Daria Crismani, 2002, pp. 284 [ISBN 88-7694-596-2]

10. *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, édités par Domenico Accorinti et Pierre Chuvin, 2003, pp. XL + 648 [ISBN 88-7694-662-4]

11. *Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz" (Jena, 21.-23. November 2002)*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2003, pp. XIV + 202 [ISBN 88-7694-683-7]

12. Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2004, pp. VI + 186 [ISBN 88-7694-744-2]

13. Emanuele Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei «Giambi» di Callimaco*, 2004, pp. VI + 166 [ISBN 88-7694-745-0]

14. Ferecide di Atene, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti, 2004, pp. IV + 428 [ISBN 88-7694-798-1]

15. Luca Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, edizione e commento, prefazione di Bruna Marinella Palumbo Stracca, 2005, pp. XII + 188 [ISBN 88-7694-836-8]

16. Demetrio Triclinio, *Scolii metrici alla tetrade sofoclea*, edizione critica a cura di Andrea Tessier, 2005, pp. LXVIII + 172, tavv. 5 [ISBN 88-7694-846-5]

17. Francis Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par Domenico Accorinti, 2005, pp. XIV + 662 [ISBN 88-7694-862-7]

in preparazione:

18. *Selecta colligere, II. Beiträge zur Methodik der Kompilation und Wiederverwertung von Texten von der Antike bis in byzantinische Zeit*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams.

19. Gregorio Magno, *I «Dialogi» (libri I, III e IV)*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Manolis Papathomopoulos e Gianpaolo Rigotti.

20. B. Snell, *Gli antichi Greci e noi*. In appendice *Nove giorni di latino*, prefazione di Hartmut Erbse, edizione italiana a cura di Marilena Amerise.

21. Davide Muratore, *La biblioteca del cardinal Nicolò Ridolfi*, in due tomi.

22. Enrico Livrea, *ΠΑΡΑΚΜΕ. Studi ellenistici e tardoantichi (1995-2002)*.

23. Cassia, *I versi profani*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Domenico Accorinti.

24. Sergio Aprosio, *Per la storia del perfetto greco: ἔχω con participio aoristo attivo*.

25. Walter Lapini, *Studi posidippidei*.

26. *Epigrammata Graeca de poetis (EGPoet) saec. I-XII p. Chr. n.*, introdu-

zione, edizione e commento a cura di Gianfranco Agosti ed Enrico Magnelli.

27. Mariangela Caprara, *Epica biblica greca. Storia di un genere mancato*.

28. *Nonno e i suoi lettori*, a cura di Sergio Audano.

Quaderni
Centro internazionale di studi
sulla poesia greca e latina
in età tardoantica e medievale

1. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del I Convegno internazionale di studi. Macerata, 4-5 maggio 1998*, a cura di Marcello Salvadore.

   K. Thraede, *Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik: Buchgrenzen bei Iuvencus* – C. Crimi, *Motivi e forme dell'anacreontea tardoantica e bizantina. Una lettura delle due parti del Barberinianus gr. 310* – G. Polara, *Tra 'ars' e 'ludus': tecnica e poetica del «Technopaegnion» di Ausonio* – E. V. Maltese, *Una contemporanea di Fozio, Cassia. Osservazioni sui versi profani* – U. Pizzani, *Le presenze classiche nel «Carmen Licentii ad Augustinum»* – W. Hörandner, *Epigrams on Icons and Sacred Objects: The Collection of Cod. Marc. gr. 424* – K. Smolak, *Die «Psychomachie» des Prudentius als historisches Epos* – K. Demoen, *La poésie iambique de Théodore le Stoudite: renouveau de l'épigramme grecque profane* – C. Micaelli, *«Carmen adversus Marcionitas»: ispirazione biblica e sua ripresa nei centoni «De lege» e «De nativitate»* – F. Fusco, *Giuliano d'Egitto: un epigrammista di età giustinianea* – M. G. Bianco, *Poesia, teologia e vita in Gregorio Nazianzeno: carm. 2, 1, 1* – C. Moreschini, *Dottrine ciniche ed etica cristiana nella poesia di Gregorio Nazianzeno* – R. Palla, *Quello che avremmo dovuto sapere sull'edizione aldina dei «Carmi» di Gregorio Nazianzeno*

   ISBN 88-7694-555-5

2. *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno internazionale di studi. Perugia, 15-16 novembre 2001*, a cura di Anna M. Taragna.

   R. Palla, *Parole scritte sull'acqua, parole scritte nel vento. Le promesse dell'amante e altro* – A. V. Nazzaro, *L'Annunzio dell'angelo a Maria (Lc. 1, 26-38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52-79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108-138)* – M. Kamptner, *Tra classicismo e cristianesimo: i generi letterari nel carme 18 di Paolino da Nola* – K. Smolak, *La cultura letteraria dei ritmi longobardi* – C. Crimi, *I componimenti poetici bizantini in onore di Gregorio Nazianzeno* – M. G. Moroni, *La "via di mezzo" in Gregorio Nazianzeno* – M. Corsano, *Sul secondo combattimento della «Psychomachia» di Prudenzio* – M. Donnini, *L'inno V del «Peristephanon liber» di Prudenzio ed i «Versus de s. Vincentio» di Ildeberto di Lavardin: analogie e variazioni* – A. Bruzzone, *Il concilium deorum nella poesia panegiristica latina da Claudiano a Sidonio Apollinare* –

M. G. Bianco, *Autopresentazione e autocomprensione del poeta: la figura e il ruolo del poeta cristiano nei prologhi, secc. IV-V* – A. M. Taragna, *Riso e scherno in Giorgio di Pisidia. Il carme «In Alypium»* – E. V. Maltese, *Osservazioni sul carme «Contro il Sabbaita» di Michele Psello* – J. Diethart, W. Hörandner, *The poetical work of Constantine Stilbes. Some remarks on his rhetorical practice* – Indici

ISBN 88-7694-762-0

in preparazione:

3. *Dulce Melos. Internationales Symposium: Lateinische und griechische christliche Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit. Wien, 15-18.11.2004*, hrsg. von K. Smolak.

Finito di stampare nell'ottobre 2005
da Copy Card Center s.r.l. San Donato Milanese (Mi)
per conto delle Edizioni dell'Orso